IL PANTEISMO

DI

GIORDANO BRUNO

PER

FRANCESCO FIORENTINO

(DA SAMBIASE)

NAPOLI
Tip. di M. LOMBARDI, Vico Freddo Pignasecca, 15
1861.

ALLA EGREGIA SIGNORA

MARCHESA MARIANNA FLORENZI WADDINGTON

Offrendo a V. S. questo libretto, desidero sopratutto renderle pubblica testimonianza dell'ammirazione che ho del suo robusto ingegno, e del virile proposito, onde lo afforza e lo coltiva; ed inoltre amo procacciarmi la benevolenza degl'Italiani, ai quali non potrà non riuscire accetto un lavoro, qualechesifosse, quando reca innanzi un nome così caro e riverito, com'è il suo. E se la prima cosa torna a Lei di nessuno giovamento, utilissima certo è a me la seconda. Imperocchè Ella ha avuto ben altri suffragi, che non sono i miei; senzachè, la consapevolezza del proprio valore le scusa tutte le lodi possibili. Io, al contrario, senza fama e con poco ingegno mi arrischio per intricato sentiero. Ma dopo il suo nobile esempio chi non si metterebbe all'impresa? Rivestito ch'Ella ebbe dell'armoniosa nostra favella il dialogo dello Schelling, che s'intitola dal sommo Nolano, si destò nei petti tal vivo desiderio di appurare i casi infortunati, e gli alti pensamenti di questo indomito martire della scienza, che da indi

in qua un gran cercare se n' è fatto in Francia ed in Italia. Le mutate condizioni della penisola hanno ora addoppiato il fervore del suo generoso avviamento, onde io, comunque certo di non poter aggiungere nulla alla nobile impresa di disseppellire e mettere in veduta le glorie dimenticate degli avi nostri, ho posto mano a scrivere queste brevi considerazioni, a palesare solo il buon volere, e a non parere estraneo alla sollecitudine che occupa oggidì i miei concittadini. Poter cooperare con essi al bene della patria comune, ecco la somma di tutt' i miei desiderii, di tutte le mie speranze. Mi studierò adunque di trovare, esponendo il sistema del Bruno, le attinenze che lo intrecciano coi suoi precessori; l'addentellato che lasciava a quelli che gli tennero dietro. Mi fermerò un po' di più nelle parti che sono state meno ventilate, nei libri di cui si è fatto meno caso. La brevità del tempo, onde mi è stato forza di fornire questo lavoro, e la scarsezza dell'ingegno mi varranno di scusa appresso il suo animo gentile, se il dono riesce smisuratamente minore del nome che porta in fronte. Sappia che assai più grande è il desiderio che ho di vederla celebrata, e la devozione con cui io me le raccomando.

Di V. S.

Di Napoli 19 settembre 1861.

Devotissimo ammiratore
FRANCESCO FIORENTINO.

VITA E CASI

DI

GIORDANO BRUNO

V' ha degli uomini, dice il Cousin, che hanno per così dire un carattere generale, ch' è quello del loro secolo e del loro paese; onde ti paiono eco fedele e veritiera dei loro tempi. La loro vita s' intreccia con la storia contemporanea; le loro vicende individuali sono la misura delle scientifiche; i loro trionfi o le loro sventure danno segno del sorgere o del cadere dell' umano incivilimento; le lotte più o meno grandi che durano, ti palesano la maggiore o minore capacità di ricevere lo stampo, ond' essi sogliono suggellare il secolo. Nulla è inutile in essi, ed il cercarne i più minuti particolari, lo spiarne le più riposte cogitazioni dell' animo, torna lo stesso che addentrarsi nelle intime cagioni della storia, ed ormeggiare lo sviluppamento progressivo della specie umana. Uno degli uomini siffatti è Giordano Bruno.

Il secolo decimosesto è contrassegnato col nome del Risorgimento, come se le nazioni di Europa, stanche dalla lunga lotta del Medio evo, si fossero levate in piedi

per ripigliare il cammino interrotto in quella notte paurosa. Una vita novella cominciò a serpeggiare in quell'uomo, che usciva rimpastato dagli elementi per tanti secoli cozzanti; e l'arbitrio, quasi uccello che testè avesse impennato le ali, si provava di poggiare da sè a disusate altezze, e spaziare per lungo e per largo per lo libero cielo. Fino a quel tempo l'autorità avea signoreggiato il Medio evo, e tenuto essa sola il campo, invadendo, e vincolando la proprietà, la legge, e la fede; onde nacquero tre istituzioni, sorelle che si chiamarono Feudo, Impero e Chiesa. Credo pressochè superfluo l' avvertire che io qui parlo della Chiesa considerata come potestà civile, anzichè religiosa; perchè come tale ella è di tutt'i tempi, dei primi e dei novissimi; non ebbe nascimento terreno, e non teme occaso. L' ingegno umano, impaziente di francarsi dall'incomportabile servaggio, si volse speranzoso all'antichità classica, e cercò di ravvivare quel cadavere in cui si conservavano, senza il soffio vitale, ancora inviolate le bellezze della forma. Si frugò con pazienza lodevolissima nei polverosi scaffali dei chiostri, si peregrinò nelle memori contrade di Grecia a cercarvi la lingua di Omero fra una plebe incuriosa e serva; e quando Costantinopoli, forse per imperscrutabile disegno della provvidenza, venne in mano dei Turchi, si accolse in Fiorenza, nella corte dei Medici la fuggitiva sapienza greca. Allora sorse la tanto benemerita Accademia fiorentina, detta altrimenti dal nome del suo protettore, Laurenziana. Marsilio Ficino, Demetrio Chalcondila, Giorgio Vespucci, Cristoforo Landino, Filippo Valori, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola vi si resero famosi per aver fatto rivivere la filosofia di Pitagora e di Platone, e per avere ripurgato e ringentilito il materno idioma con quello delle Grazie e delle Muse. Coi Medici gareggiava di operosità Niccolò V, per cui industria furono volte in latino le opere di Aristotile. Quando eccoti dopo la morte di Leone X le cose rovinare al peggio, chè le turbolenze di Germania e l'esor-

dire della protesta insospettirono la Corte romana , e la protezione si mutò in astio, ed i cultori delle scienze si ebbero in conto di miscredenti. In questa età disavventurosa nasceva appunto Giordano Bruno, di cui pensiamo disegnare la vita tanto che basti a coglierne l'indole, ch'ei seppe sì potentemente trasfondere nelle sue opere , di modo che in lui più che in nessun altro lo scrittore è l' uomo, con tutt' i suoi pregi, con tutt' i suoi difetti.

Nacque egli adunque in Nola, città dell'antica Campagna felice , ove i poeti favoleggiarono i campi flegrei , terra adusta dal sole del mezzogiorno, e posta ad ugual distanza dal Vesuvio e dal mare. L' anno della sua nascita si pone probabilmente al 1550, o poco poi; ma della condizione dei suoi natali si disputa, facendolo nato chi da famiglia nobile e ricca, e chi per contrario da un sarto e da una lavandiera. Tutto questo non monta nulla per noi, che del suo ingegno, non della sua fortuna abbiamo a discorrere. La infanzia ebbe commossa da spettacoli portentosi di natura, per essere stati quei primi suoi anni fecondi di strani avvenimenti, di tremuoti, inondazioni, ed eruzioni vulcaniche, alle quali l'Hegel va comparando l' indole di Bruno immaginosa e fervente. Ai flagelli irreparabili di natura si aggiunsero le stragi provocate dalla guerra temeraria di Paolo IV, dalla ostinazione di Pio IV e di Pio V, per le quali fu afflitto ed insanguinato il paese, e Bruno vi perdette la casa , ch' ei ricorda situata a piè del monte Cicala.

Il Napoletano, quando ei nacque, gemeva sotto il ventenne giogo di don Pietro di Toledo, sicchè col latte quasi fu sforzato a succhiare l'abborrimento agli oppressori. E come la tirannide spagnuola pesava sul suo paese, così, e forse peggio, costringeva gl'ingegni il tiranno delle scuole , Aristotile. Di lui diceva Agrippa , che fosse stato il precursore di Cristo negli ordini della natura , come il Battista in quelli della grazia. La dottrina aristotelica cristianeggiata era diventata per eccellenza la Scolastica, e guai per chi ardisse contrastare alle tradizioni scienti-

fiche di diciassette secoli! Nè qui finiva tutto. L'anno medesimo che moriva Calvino, e si chiudeva il Concilio di Trento, una lega fermossi tra Filippo II, e Caterina dei Medici: quale ne fosse lo scopo, può indovinarlo chi legge, sapendo che campioni di essa erano il Duca d'Alba e la casa di Lorena. In questo modo servitù politica, servitù scientifica, servitù religiosa facevano di quei tempi a chi più potesse svigorire gl'intelletti.

A questi impacci che opponeva la male organata società, Bruno aggiungeva novelli legami vestendo le lane di san Domenico, che con pari auspicî venti anni dopo indossava Tommaso Campanella. Perchè aveva egli prescelto il chiostro? Chi dice per attendere più pacatamente al culto delle Muse, e chi per ardore che avesse di procacciar fama in un ordine tanto rinomato. Forse potè indurlo ancora natural vaghezza di combattere nel campo pacifico della scienza, essendo preclusa altra via più acconcia alla sua tempra bellicosa. Forse in fine fu reliquia di animo grato ad un ordine, nel quale era stato allevato. Checchè si fosse però, il chiostro era in quella età la palestra dei grandi ingegni. Telesio si era chiuso giovinetto in un convento di Benedettini; e dal silenzio di una cella erano usciti in Italia quei forti ingegni che furono Arnaldo da Brescia e Girolamo Savanarola, apparsi l'uno all'alba, l'altro al tramonto della libertà dei Comuni.

Napoli intanto, ove il grido di libertà non si è levato mai senza che trovasse un'eco, aveva accolto con gioia frenetica il libro di un Calabrese, nel quale si profferiva guida novella per rivendicare gl'ingegni in libertà. Ferdinando Caraffa duca di Nocera proteggeva il libero pensatore cosentino, e l'accademia di Telesio adunava i migliori ingegni apparecchiati a combattere la signoreggiante fisica di Aristotile. Un'altra accademia fondava Giambattista Porta, detta dei *Secreti*, ed un'altra col nome de' *Lincei* s'inaugurava a Roma. L'Italia porgeva così il modello alla rimanente Europa di associare gli sforzi, e di compartire il lavoro; ella in questa, come in ogni

altra cosa, entrava prima a schiudere ed a sgombrare la via alle nazioni sorelle. Toccammo di sopra dell'accademia di Firenze, ne diciamo ora qualche altra cosa; imperocchè se da Telesio il Bruno eredò l'ammirazione per Parmenide, dal Cusano ei tolse l' amore per la filosofia pitagorica. Ora questa ultima era specialmente coltivata in Firenze, per essere il legato dell' antico Oriente che Pitagora avea lasciato alla Grecia, e questa alla sua volta per mezzo di Platone avea rinviato all'antica stanza della civiltà occidentale. Sebbene il Nolano, o per una cotal boria onde invanisse, o per fastidio che avesse dei cicalecci spesso comuni alle accademie, si compiacesse di chiamarsi accademico di nessuna accademia, nondimeno è agevole ravvisare in Firenze la culla del suo pensiero. Indi attinse i germi che fecondò, ed il linguaggio medesimo del suo sistema, che ritrae sempre dai simboli matematici, innestati alla filosofia dal cardinale di Cusa. Indi forse accattò quelle merci cabalistiche, che da Pico della Mirandola aveva imparato il Reuclino, e diffuso poi per la Germania. Ma tutte coteste cose si parranno più chiare nella esposizione del sistema.

La malignità dei tempi, e lo sfrenato ardore dell'animo non consentirono a Bruno di stanziare nè in Napoli, nè in nessuna altra delle nostre città. Abbandonò adunque, benchè a malincuore, l' Italia, e varcò le Alpi retiche il 1580, giovane ancora nei trenta anni. La Svizzera era riputata allora l' asilo dei più arditi ingegni di quell' età, tanto che i Protestanti enfaticamente la salutavano terra di Canaan. Su le rive del lago Lemano, nella fiorente Ginevra, credette però di trovare quelle aure pacifiche di libertà, cui una triplice infezione ammorbava nel suo nativo paese. Ma la Protesta aveva scosso il giogo di Roma per accollarsene un altro, non che più pesante, ma più vergognoso, in quanto che la nefanda voce di libertà scherniva i poveri delusi tra le sonanti catene. A Ginevra era forza pensare conformemente al Venerabile Concistoro, nella stessa guisa che a Roma biso-

gnava parlare il linguaggio del Santo Uffizio. Teodoro Beza aveva rifiutata a Pietro Ramo la facoltà d'insegnare, solo perchè questi si discostava dalle orme aristoteliche. Ecco la bella libertà che si era guadagnata! Bruno insofferente di questo, come del romano giogo, stimò per lo suo meglio partirsene, e ricovrarsi in Inghilterra tenendo la via di Francia. Visitò Lione, e le rive della Garonna, ove trentasei anni dopo Giulio Cesare Vanini, suo compaesano, periva nel rogo. Come il don Giovanni di Byron trovava disinganni in ogni nuova regione ove si avvenisse, Bruno vedeva per tutto intolleranza, e non pure in religione, ed in filosofia ed in politica, ma perfino in discipline, nelle quali pareagli che le ire di parte non potessero allignare. Chi crederebbe, che per aver lodato Paracelso, ei fu costretto a lasciar Montpellier? In Francia come in Italia fervevano lotte civili, e discordie religiose. Le guerre degli Ugonotti avevano insanguinato tutto il paese che si protende tra la Garonna ed i monti, tra il Rodano ed il Reno. Le dispute della Sorbona avevano per fine di custodire con gelosa cura le pastoie della Scolastica, e Parigi non era gran fatto in miglior condizione di Napoli e di Ginevra. Se non che trovandosi ivi il Bruno discosto dai maneggi frateschi, protetto per giunta da Enrico III, potè ottenervi di leggere pubblicamente filosofia; ma dovette contenersi a chiosare l'arte combinatoria del Lullo, nè arrischiarsi più avanti. Ed anche questo ne pare mirabile, perchè guardando ai tempi non si sa come quei vecchi maestri portassero in pace, che accanto all' Organo dello Stagirita suonasse il commento dell' Arte magna dell'Illuminato di Maiolica. Forse ei vi riuscì, perchè ricoverato all' ombra dei gran gigli d' oro, e protetto da Giovanni Regnault, e, sua mercè, da Enrico d' Angoulême, potè questa volta sfuggire alle ire impotenti dei suoi antagonisti. Forse ancora, ed è più probabile, un bisogno prepotente di unificare il sapere aveva invaso le menti, e l'Arte Lulliana, incalorita dalla parola napoletana del Bruno, appagava questo de-

siderio, come al secolo di san Luigi avea fatto il Grande specchio di Vincenzo di Beauvais, ed all' età dei nostri avi fece poi l'Enciclopedia di d'Alembert e Diderot.

Dopo il 1583 Bruno di Francia tramutossi in Inghilterra, ove ebbe dimestichezza con Mauvissiere, l' impotente difensore di Maria Stuart, e con Filippo Sidney, che il Bartholmess chiama l'ultimo cavaliere, il Baiardo della gran Brettagna. Per loro mezzo conobbe Elisabetta d' Inghilterra, e dovette ingraziarsi appresso di lei, perchè si vede esserle stato largo di lodi, di cui l' Inquisizione non mancò di poi fargliene carico, quando le venne fatto di ghermirlo. Ito di quei tempi a vedere la maschia regina Alberto di Lasco Conte palatino, e volendosegli prodigare ogni maniera di onore, fra gli altri spettacoli che si fecero a sollazzarlo, si tenne una disputa ad Oxford, famosa Università d' Inghilterra. Ivi Bruno fè mostra del suo ingegno, sostenendovi contro Aristotile il moto della terra, e l'infinità del mondo, che sono come i due perni, intorno a cui si aggira la sua dottrina fisica. Allora, comunque Copernico avesse chiarita abbastanza la prima di queste tesi, le scuole tenevano ancora forte per Tolomeo, perchè le preoccupazioni una volta ingollate non così facilmente si smettono. Dopo questo avvenimento ei ritornò in Francia, e proprio nel 1585. Ma tornato che fu, sia che il giovane atleta si fosse più gagliardamente allenato, sia che spiriti novelli e più alteri gli avessero infuso in petto i suffragî della nazione inglese, egli osò cangiare attitudine, e non contento a difendervi Lullo, come per lo innanzi, a viso aperto vi combattè Aristotile. Un tal Hennequin, suo seguace, ne fu altresì il campione in questa disfida; chè a lui non parve dover discendere nell' arena, tenendosi forse assai dappiù, che i suoi competitori non fossero. I tre temi di controversia si doveano scegliere da questi tre trattati, della Natura cioè, dell' Universo, e del Mondo. Il giorno posto alla disputa fu la Pentecoste del 1586. Bartholmess opina che la scelta di questo giorno fu un omaggio che il Bru-

no volle rendere al re, che in un anno vi era stato eletto re di Polonia, ed in un altro divenuto re di Francia, tanto che a commemorarlo debitamente avea fondato l'ordine cavalleresco dello Spirito Santo.

In questo medesimo anno Bruno, cui i fati parea che incalzassero di terra in terra, andò in Germania, e propriamente a Marbourg in Hassia; città famosa pel colloquio che vi ebbero Lutero e Zuinglio. Il 26 giugno del 1586 fu scritto colà dottore in teologia, « Theologiae doctor Romanensis »; ma non potè ottenere di leggervi filosofia, non si sa per qual causa. Di Marbourg passò in Wittemberg, ch' egli suole chiamare l' Atene di Germania, e dove la libertà del pensiero vi era più rispettata, che in nessun'altra città di Europa. Lutero si era anche egli rivoltato contro Aristotile, e ne avea malmenato la Morale con lo stesso accanimento che Lullo e Ramo avean fatto della Dialettica, e Telesio e Bruno della Fisica. È per questo agio che vi ebbe, che il Nolano si accommiatò da quella città con riconoscenza, e pubblica testimonianza gliene rese in un'orazione ch'ei disse «Valedictoria ». Nella quale lodò inoltre tutt' i più chiari uomini di Germania, Alberto magno, Niccolò di Cusa, Copernico e Paracelso; levò a cielo Lutero, Alcide novello che muovendo dalle fiorenti rive dell'Elba avea trucidato il mostro che infestava quel secolo. Se non che dalle lodi, ch' egli intesse per Martino Lutero, non si voglia inferire che partecipasse alle dottrine religiose di lui; che anzi si sa di certo non averle accolte; ma si attenda, che lo spirito troppo indipendente del Nolano lo trasportava ad encomiare tutto che sapesse d'indipendenza, e nel monaco sassone, a torto o a dritto, pareagli di raffigurare il rinnovatore dei tempi, l' affrancatore del violento servaggio intellettuale.

Varcata di poi l' Elba, prese la volta di Praga, università cattolica, se vuoi; ma, secondo i tempi, tollerante abbastanza. Ivi il nostro filosofo presentò a Rodolfo II centosessanta tesi contro i matematici della vecchia

scuola. Vi si fermò poco, e tosto ripartì; e non per questo vi fu obbliato il suo nome, chè ve lo ripeteva Keplero, nè forse passava sconosciuto a Cartesio, quando abbandonato l' appartato ritiro del sobborgo di san Germano cercò la vita tempestosa dei campi, e fra le armi bavaresi entrò vincitore a Praga. Dalla capitale della Boemia troviamo Bruno all' università di Helmstaed, ove dovette trovare liete accoglienze, perchè venne scelto a dar l' ultima mano all' educazione del giovane Duca Enrico Giulio. Del quale facciamo breve menzione, essendo state a lui intitolate le due opere latine: *De Monade, Numero et figura; e De Universo et Innumerabilus*. Questo principe adunque apparteneva alla casa di Brunswick-Wolfenbuttel, che prima si chiamava Brunswick-Lunebourg, e traeva origine dai marchesi di Este. Bruno nella lettera che va innanzi alle opere menzionate lo chiama Duca di Brunswick-Lunebourg, e vescovo di Helmstaed; soggiungendo, aver lui rinnovato l' antica usanza degli Egizi, dei Persiani e dei Romani, dove dai sapienti si pigliavano i re, e dai re si sceglievano i sacerdoti, affinchè forniti di scienza, di potestà, e di autorità meritamente si arrogassero il nome di Trismegisti. Qui il Nolano per una di quelle frequenti contraddizioni che si incontrano nella vita anche dei più accorti, esaltava nel duca Giulio quella innaturale mistura dei poteri che gli rendeva esoso il pontefice romano. Ma in Helmstaed nemmeno, comecchè tante ragioni avesse di rimanervi, non potè o non volle porre stanza. Forse gliene rese incomportabile la dimora la persecuzione che gli mosse il partito di Daniele Hoffmann, e la scomunica di Boethius, capo di quel clero; o forse altrove si sentiva inconsapevolmente sospinto.

Nel cadere dell'anno 1590 dalle rive del Veser, e della bassa Elba ei si trova su quelle del Meno. Dopo la partenza da Francfort succede una lacuna, in cui si perdono di vista i casi tumultuosi della sua vita. Da qui si origina un dissidio tra i suoi biografi. Il Bruckero pretende

ch' ei fosse tornato in Helmstaed, e di là in Inghilterra. Il Mazzuchelli, che fosse stato in Helmstaed soltanto, negando la gita nell'Inghilterra. Cristiano Bartholmess, benemerito degli Italiani per la solerzia posta nel raccogliere i casi di Bruno, opina che questi fosse tornato dirittamente in Italia, forse per la via di Zurigo. Ed ecco colui, che, per lo gran pellegrinare che avea fatto, si era acquistato il nome di cavaliere errante della filosofia, attirato da una forza prepotente verso la dolce terra che gli era stata madre e nutrice, e che doveva essergli matrigna, venire a subirvi l' ultimo fato; somiglievole in questo alla farfalla, di cui egli medesimo avea cantato:

« Se la farfalla al suo splendor ameno
Vola, non sa ch' è fiamma alfin discara ».

Cotesto suo ritorno in Italia si ebbe per tanto strano, che alte meraviglie ne fecero pur gli stranieri che dei suoi casi precedenti erano alquanto informati. Ma comunque egli avesse detto, che al vero filosofo ogni terreno è patria, pure questa volta l'uomo ne poteva in lui più del pensatore; e la carità del loco nativo, che dalle nebbiose regioni della Germania gli faceva sospirare lo splendido cielo, al quale si solleva il Vesuvio, fece velo al suo animo passionato e lo trasse a sconsigliata impresa. La prima città ov'egli s'incontra, dopo ch'ebbe messo il piede in questa terra fatale, è Padova. Perchè Bruno l' aveva preferita tra le cento città? Prima perchè ella vantava una scuola delle più antiche, che si contassero in Italia. La sua fondazione risaliva fino al terzodecimo secolo, ed aveva avuto la ventura di annoverare fra gli allievi Dante Alighieri. Poi perchè essendo nel secolo decimoquarto passata dalla dominazione dei principi di Carrara a quella di Venezia, poteva, sotto la protezione di quella potentissima repubblica, promettersi migliori guarentigie contro la prepotente curia romana. Finalmente perchè Padova poteva considerarsi come la citta-

della, ove l' aristotelismo si era non solo insediato, ma trincerato ed afforzato. Tra le città d' Italia talune tenevano per Platone, tali altre per Aristotile; germe funesto anche esso di discordie cittadine. Padova, Bologna e Pisa erano aristoteliche; Firenze, Roma e Napoli platoniche. Ora Bruno si sentiva nato fatto ad osteggiare Aristotile, e fu questa una delle cause che lo indussero a scegliere Padova. Ma non andò guari, ed ebbe a pentirsi della scelta; chè il clero padovano, infame per le persecuzioni mosse prima al Pomponazzi, e dopo al Galilei, non mancò nemmeno in questo rincontro a sè stesso ed alle sue disumane e feroci tradizioni. Bruno cercò campare in Venezia; ma la serenissima repubblica, o scaduta dalla prisca potenza, o codardamente sobbarcantesi agli ordini di Roma, non potè o non volle proteggere Bruno. I tempi, in cui il senato avea difeso Ochino contro i richiami del Nunzio, erano passati; e Bruno, capitato tra Roma più intollerante e Venezia più codarda, dovette sottostare al fato, e fu imprigionato nel 1592 in quella città medesima, ove era corso a trovare rifugio contro le ire dei preti. Un mese dopo arrivava Galilei ad insegnare in Venezia. Improvvido! Anche a lui era riservata la sua parte di sventure!

Un mostro, cui si dava il nome di P. Inquisitore, s'impadronì dell' infelice filosofo, e riferillo al grande Inquisitore di Roma, che di quei tempi si chiamava Santorio, e poi Cardinal San-Severina; il cui nome segno in queste pagine soltanto, perch' ei si tramandi esecrato ai posteri. Dopo questo male augurato avvenimento che rapiva alla scienza uno dei più forti ingegni che avesse potuto fecondarla, scorsero sei lunghi anni, i più rigogliosi di vita, i più maturi d' intelletto, per l'infortunato Bruno, ma solitarî ed infecondi dentro le prigioni inquisitoriali, cosparsi di una tenebra foltissima; se non che veniva di tratto in tratto a diradarla un raggio di speranza, che doveva essere anch' ella traditrice e menzognera. Nel 1598 fu finalmente pronunziata l' estradizio-

ne, per la quale il prigioniero veniva dato in mano di Roma, che significava quanto essere consegnato al carnefice. Per qual causa fosse avvenuto tanto ritardo, non si sa. Si sospetta che debba riferirsi ai buoni ufficî interposti dal Sarpi, strenuo difensore dei dritti del Senato veneziano contro la Curia romana. Il qual sospetto intanto si fa più probabile, in quanto l'austero frate non si peritò di poi di sostenere a viso aperto il Galilei; ed ancora perchè quando l'estradizione ebbe luogo, egli si trovava lontano da Venezia. Forse si profittò di questa lontananza per immolare la vittima da tanto tempo designata. Era passato un secolo appunto, come riflette il prelodato Bartholmess, dacchè i Veneziani aveano commesso consimile viltà, abbandonando alle ire di Paolo II il celebre fondatore dell' accademia romana, Pomponio Leto!

L' accusa che gli addebitarono fu in prima di eretico, e di eresiarca, poi di aver lodato la regina d'Inghilterra, ed altri principi pagani; finalmente di apostata, come chi essendo stato prima frate domenicano, poi era vissuto molti anni in Ginevra ed in Inghilterra. Due anni si spesero nelle minute investigazioni del suo processo; due anni menati fra tormenti che non hanno nome; scherni, minacce, e torture. Furono gli ultimi che conchiusero la sua vita abbastanza procellosa, ma la cui fine vince di lunga mano tutt'i casi precedenti. Le bieche arti adoperate per ismuoverlo col terrore dalle sue dottrine non valsero ad intimorirlo, nè a trarlo dal saldo proposito. Temporeggiò, quanto gli venne fatto, differendo le risposte di quaranta in quaranta giorni, ma non si disdisse mai. Fermo, irremovibile nella propria convinzione, ei ti dava immagine dell' uomo che lotta col destino descritto dal Leopardi in atto che ne scrolla la tiranna destra, pompeggiandosi del pertinace ardimento. In certi versi cantati su le rive del Meno pare che avesse avuto un cotal presentimento di quanto ora gl' interveniva su quelle del Tevere. «Io, comunque agitato da iniquo destino, ed

ingaggiata da fanciullo una lunga lotta con la fortuna, invitto nondimeno conservo il proponimento e l' ardire. La fiacchezza del morbo o non l' ho o la disprezzo ; la morte medesima non mi spaura».E forse ora gli era dolce ripetere quei magnanimi versi a conforto della sventura, e ad alleggiamento dei mali:

« At nos quantumvis fatis versemur iniquis,
« Fortunae longum a pueris luctamen adorsi,
« Propositum tamen invicti servamus et ausus;
« Queis vel forte Deo tantummodo teste valemus
« Vel non usque adeo aegroti sumus, atque sopiti,
« Vel certe sensum morbi retinemus et ultro
« Temnimus,ut mortem minime exhorrescimus ipsam.
« Viribus ergo animi haud mortali subdimur ulli (1).

Il suo contegno non ismentì il suo canto, e quando dopo un' altalena fastidiosa d' interrogatorî e di dilazioni la cruda sentenza fu finalmente profferita, Bruno ad udirsela leggere scrollò fieramente il capo, ed uscì in quelle memorande parole, che recano come scolpita la sua incrollabile costanza: «Maiori forsitan cum timore sententiam « in me fertis , quam ego accipiam ». Il tribunale dell'Inquisizione, tra feroce ed ipocrita non so quale più , lo consegnava alla potestà secolare , raccomandando che fosse punito con clemenza , e fuori spargimento di sangue (2). Eppure per questo mansuetissimo e paternale castigo, intendeva la più raffinata e straziante delle morti, il rogo! Tanto si arrivava a pigliarsi disonestamente giuoco della sventura! Il 17 febbraio 1600, Giordano Bruno periva bruciato nel campo di Fiore a Roma; e le ceneri, come quattro secoli prima quelle di Arnaldo da Brescia, n'erano sparse a volo sul lido tiberino. Roma, che l'anno innanzi era rimasta colpita dal supplizio della bella Bea-

(1) De Monade, num. et fig. cap. I.
(2) « Ut clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur ». Era formola delle sentenze capitali del Sant' Uffizio.

trice Cenci, contemplava questo anno, per non mancare mai di esempî della terribile inumanità dei suoi papi, lo spettacolo della morte di un uomo, il cui delitto stava nell'aver voluto pensare da sè. Alla Cenci valse la morte l'essere bella, al Bruno l'essere dotto. Ma quel che mi sorprende più è, che il rogo del Bruno avveniva proprio l'anno del giubbileo, dove accorrevano da tutte parti genti di ogni credenza, ed in numero tragrande; ed in quell'anno fu un giubbileo, che simile da gran tempo non si era veduto, e mai più non si vide di poi. Come non scorgeva Roma in ognuna di coteste esecuzioni un colpo esiziale recato al suo potere medesimo, e ch'ella si dava allora, come si è data oggidì, della scure sui piedi (1)? Arroge, l'Aldobrandino, che allora regnava sotto il nome di Clemente VIII, era uomo commendato dal Muratori per l'illibatezza dei costumi, per l'elevato ingegno, per la rara letteratura, e per la pratica de' mondani affari (2). È forza adunque confessare la colpa essere stata più che degli uomini, della pessima istituzione; e la provvidenza, che voleva svezzare a poco a poco i popoli dalla inframmettenza del potere ieratico, aver permesso che la Corte romana si chiarisse con terribili prove incapace ed indegna di continuare la tutela delle nazioni rinnovantisi. I disegni provvidenziali si sono maturati nell'età nostra, e dopo il lento e faticoso lavorio di tre secoli, dacchè l'età moderna usciva dai tempi mezzani, proviamo un cotal orgoglio nazionale vedendo che al catalogo dei martiri della scienza, l'Italia aggiunge i nomi più chiari ed onorati: Telesio incarcerato e spogliato a Roma, quando il principe d'Oranges la mise a ruba; Patrizio ramingo per le coste dalmatiche e le greche, poi per l'Asia, per la Spagna, per la Gallia; Campanella torturato a Napoli; Galilei, oltre alla prigione, fatto segno allo scherno di giudici ignoranti; Paolo Sarpi al pugnale

(1) Muratori, Annal. d'Italia vol. XV, an. 1600.
(2) Id. op. cit an. 1592.

dell' assassino; Bruno e Vanini abbruciati vivi su le rive del Tevere e della Garonna. Ma dagli spogliamenti iniqui, dagli esilii, dalle carceri, dalle torture, dai dileggi, dal pugnale e dai roghi, si è levato sempre, atleta immortale ed invincibile, trionfante il pensiero; al quale può applicarsi convenevolmente il motto di Orazio: Sommergilo al fondo come vuoi, ei n' emergerà più bello: « Merses profundo, pulchrior evenit ». La lotta ancora dura, ma egli nemmeno si è stancato: è l' Anteo della favola che piglia lena dalle cadute. Se non che la faccia delle cose, e la natura medesima del combattimento sono mutate. Che se prima si pugnava dai pochi coi sillogismi e con la parola per affrancare il pensiero individuale, e soventi volte si soggiaceva alla pressura di un volgo composto di prepotenti e d' ignoranti; ora per contrario sono i molti che chieggono in campo aperto, con le armi alla mano, non la propria, ma la nazionale indipendenza. Ai martiri oscuri o dispregiati della scienza sono sottentrati quei gloriosi che cadono combattendo per la patria. E sul campo cadeste voi, Santorre Santarosa, Alessandro Poerio, e Leopoldo Pilla; grandi per ingegno, grandissimi per la invidiata morte. Coi vostri nomi però è giustizia che passino alle venture generazioni quelli più infelici, ma non meno commendevoli, che più poterono patire che operare per la patria loro. Onde io mi rallegro di tutto cuore, che Napoli siasi ricordata del suo Giordano Bruno, e che abbia ordinato di scolpirsi in marmo anche lui, come testè procurò per san Tommaso e pel Vico. E faccio voti che lo stesso provvedimento pigli per Telesio, per Campanella, e per Pietro Giannone; imperocchè se l' ingegno è per sè medesimo cosa ammirevole e divina, allorchè si ammoglia con la virtù, e si affina e si ritempra col martirio, cresce cento tanti di pregio, ed è nostro debito tramandarlo ai posteri come legato inviolabile, santo e venerando.

CAPITOLO I

DELLA DIALETTICA CONSIDERATA NELLE TRE SCUOLE DI CROTONA, DI ELEA, E DI ALESSANDRIA.

Cousin avvertiva che la dialettica è lo strumento della filosofia di Platone, ed ancora che la dialettica platonica sta tutta nella definizione. Imperocchè definire vuol dire ricondurre una cosa particolare qualunque sotto un genere più o meno esteso (1). Ma egli non risaliva alle vere scaturigini della dialettica, le quali si trovano soltanto nella scuola d'Italia, secondochè aveva osservato il Reid, attribuendo a questa scuola la dottrina della definizione (2), nella quale la Dialettica si riduce e si assomma. E valga il vero: definire vuol dire porre limiti, e non si può limitare nessuna cosa senza il concetto del diastema o dell' intervallo, ch' è peculiare della scuola pitagorica. Il limite suppone qualche cosa di comune, e qualche altra di differente; onde l' una e l' altra ricerca costituiscono il vero ufficio della dialettica, la quale fu detta così da due parole greche (Δια—λεγειν), che significano raccogliere attraverso, come se si dicesse trovare l' uno per dentro il moltiplice. Da qui venne che due concetti fondamentali costituissero il perno della scuola italica, il conflitto dei contrarî cioè, ed il loro ac-

(1) La dialectique est l'instrument de la philosophie de Platon, et la dialectique de Platon est tout entière dans la définition. Or, définir, c'est généraliser, c'est à dire ramener à un genre quelconque, plus ou moins étendu, telle ou telle chose particulière. *Cousin Frag. Phil. Tom. I. Platon, langue de la théorie des idées.*

(2) Telle est.., la doctrine d' Aristote sur la définition, et probablement l'invention de cette doctrine appartient á l'école pythagoricienne. (*Reid, Analyse de la log. d' Arist. chap. II sect.* I.)

cordo. Aristotile ci tramandò nella tavola delle dieci categorie gli opposti riluttanti, che sono : il limite e l' illimitato, l' impari e il pari, il destro e il sinistro, il maschio e la femmina, lo stabile e il mobile , il retto ed il curvo, la luce e le tenebre, il bene ed il male, il quadrato e il rettangolo. Ei ci avvertì inoltre , che da un lato stessero gli elementi positivi , dall' altro i negativi. Il numero poi che non era nè pensiero puro , nè cosa sensibile, ma qualche cosa di mediano tra l' uno e l' altra , serviva a stringere il moltiplice con l' uno, ed in questo accordo appunto consisteva l' armonia (1).

Nella bella architettura del sistema pitagorico si possono però notare due gravi inconvenienti , che viziano ed infermano la solidità della base. L' infinito allogato tra i concetti negativi è il primo. In questo modo difatti al vero e saldo concetto dell'infinito se ne sostituisce un altro tutto diverso, che n'è appena l' ombra, vale a dire quello d'indefinito. Con ciò l'infinito si pareggia a tutti gli altri opposti , che si debbono accordare, e però suppongono un concetto superiore. La compiutezza dell' infinito scompare totalmente.

L' altro vizio , nè meno pregiudizievole del primo è , che il numero risultando dalla moltiplicità delle Monadi, le quali erano distinte dal diastema o dall' intervallo , intanto avea consistenza e realtà , in quanto esso intervallo avea capacità bastevole di discernerlo. Una volta però che l' intervallo era il vuoto , la realtà del moltiplice tornava un bel nulla. L' apeiron ed il cenon, l' infinito ed il vuoto adunque guastavano e magagnavano l' interna orditura del sistema pitagorico ; apparecchiavano nuovi errori da scoprire e da aggiungere ai pensatori susseguenti.

Ma vuolsi rendere una giustizia al filosofo di Samo ,

(1) Armonia viene da αρμος, che propriamente prima significava un legame materiale, commessura, compagine , articolo , e che poi si volse a significare un accordo qualunque.

la quale consiste nel notare, ch' egli non aveva confuso la Monade con questo infinito, che attribuì esclusivamente alla Diade. Plutarco esponendo il sistema di lui, dice (1): « Dei principî disse la Unità Dio, ed anco il bene, ch' è di natura un solo, e lo stesso intelletto: il due infinito, e genio tristo, d' intorno al qual due si sta la quantità della materia ». Ora la Diade in mentre ch' era l' indefinito, veniva detta eziandìo la ripetizione della Unità, onde forse posteriormente la sua natura si confuse con quella della Monade. Sesto Empirico difatti espone così: Dalla prima unità nasce l' uno: dall' unità, e dallo interminato binario, il due; perchè due volte uno fa due (2): Ma il binario è veramente la ripetizione della Monade? No; perchè l' uno ripetendo sè medesimo dà sempre uno; egli viene ad infinitarsi, non a moltiplicarsi. Nella duplicazione ci è un altro elemento, che non era nell'Uno; ci è la finitezza, e la successione. Venghiamo all' intervallo. Aristotile assevera, ch'esso non fosse altro nel sistema pitagorico che il vuoto, e però una semplice negazione. Codesta sua chiosa viene impugnata da altri, i quali tengono che la parola vacuo fosse stata pigliata dai Pitagorici in senso metaforico, dimodochè non significava un semplice concetto negativo; ma una distinzione reale (3). Accenno qui delle osservazioni, che mi sono sforzato di rincalzare in un lavoro apposito su la storia della nostra filosofia, la quale mi pare che sia stata più pura nelle sorgive, e che nel corso siasi di poi rimescolata, e fatta torbida.

La scuola di Elea trasse i corollarî dei principî o viziosi o viziati della scuola pitagorica. L'infinito era stato

(1) Delle cose naturali, lib. I. cap. VII.

(2) Adv. Mathem. lib. 10. « A prima quidem unitate, unum: ab unitate autem, et interminato binario, duo. Bis enim unum, duo ».

(3) Il P. Silvestro Mauro commentando il cap 8. del IV. lib. della Fisica di Aristotile, osserva così: « Aliqui cum Philopono putant Pythagoricos locutos metaphorice, ac nomine vacui intellexisse distinctionem, qua res invicem separantur, ac distinguuntur ».

allogato fra i termini oppositi della serie alla quale sovrastava l'Unità, però ragionevolmente Senofane inferì, che l' Essere non fosse nè finito nè infinito, il qual concetto vedremo rinnovato ed ampliato in Plotino (1). Il diastema era stato chiamato il vacuo, però, ripigliò Parmenide, la moltiplicità delle cose non è reale; è una vana apparenza, è un nulla. Il vero essere è l'Uno. Imperocchè leva dal moltiplice l'intervallo, che discerne l'una cosa dall'altra, quel che ti rimarrà, è soltanto l'Uno. Così la scuola eleatica è intimamente e logicamente connessa con la italica; se non che ella ne continua la parte negativa, ed in ultimo costrutto riesce nella sofistica, che rampollò da lei, e che chiuse il periodo della nostra filosofia sì bene avviata da principio. La filosofia nostra incominciò con la vera Dialettica, con l' armonia, e degenerò nella medesimezza, che non era più accordo, ma annullamento di un termine in grazia dell' altro. Se odi l'Hegel, cotesto fu vero progresso, e gli Eleati toccarono il colmo della speculazione. Ognuno ha il suo modo di vedere, o meglio di foggiarsi la storia. Gli Ionici, ei ti dice, concepirono l'Assoluto sotto una forma naturale; i Pitagorici come numero, che non è nè pensiero puro nè cosa sensibile, e tramezza tra l'uno e l'altra, studiandosi di accordarli insieme. Gli Eleatici da ultimo sceverarono il pensiero non che dalla forma sensibile degli Ionici, ma eziandio dal numero dei Pitagorici, e lo considerarono nella sua purezza, affermando che tutto è Uno. Per quanto strana paia cotesta medesimezza del pensiero e dell' Essere, ella è deduzione cavata a martello di logica da Parmenide. Ei difatti dice recisamente: Se l' Essere è uno, il pensiero e la cosa pensata sono la medesima cosa, o bisognerebbe dire che il pensiero non è. Ma per qual ra-

(1) Il (Xenophane) enseignait que Dieu n'est ni infini ni fini, puisque l'infini n'est que la non-existence, car l'infini est ce qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, et que le fini est l'un par rapport à l'autre; caractère de la multiplicité des choses». *Ritter*, *Hist. de la phil. ancien. T. I. liv. V. ch. 2.*

gione l'Essere è uno, ed il non-ente è impossibile? Fingiamo Parmenide che mediti sui principî della scuola pitagorica, e seguitiamone il processo.

Tutte cose si fanno dall'Uno; ma ciò che si fa dall'Uno è Uno; adunque tutte le cose sono uno. Ma perchè si fanno dall' Uno? Perchè la Monade è l' Essere; e dal non-ente non si fa nulla. Se il non-ente non è; e l' intervallo dei Pitagorici è il non-ente; esso adunque non è. Ma il tempo e lo spazio si fondano su l' intervallo; adunque essi nemmeno esistono. Ma il moto è la sintesi del discreto spaziale e temporaneo; adunque il movimento non esiste. Ma i cangiamenti della natura sensibile si fanno per moto, adunque le mutazioni non esistono, e sono illusorie. Qui si vede una logica intrepida e franca. Il mondo sensibile se n' è ito, ed il pensiero solo rimane, immedesimato con l' Essere. Il pieno è il pensiero, conchiude infine il rigoroso pensatore di Elea. (Τὸ γὰρ πλεὸν ἐστί νοημα.) Pitagora avea chiamato il mondo ordine, Cosmo, facendo trovar luogo a tutto (1); Parmenide per contra lo stremò ad una metà. Ma eglino si ponno dire di aver tracciata fin da tempi remotissimi ogni via di filosofare; nè di altre mi pare che se ne siano aperte, nè che forse se ne possano aprire. Noi con tutta la nostra ostinata insistenza non siamo usciti di Crotona e di Elea; e le lotte che stanno agitando ora l'Italia e la Germania, la filosofia della creazione e quella della identità, sono rinnovazioni più o meno profonde di quegli antichi sistemi. Mi si dirà forse che la Germania abbia aggiunto dippiù il movimento medesimo del pensiero, e che ne abbia disegnato l' ordine ed il processo; e questo pure voglio vedere se sia schiettamente originale, o non anzi accattato d' altronde. Nel provarmi a cercare coteste relazioni, io non voglio detrarre nulla alla profondità dei pensatori odierni, ma lo faccio con l'intendimento di ren-

(1) Pitagora primo di tutti nominò il mondo l' Unione di tutte le cose, rispetto all' ordine che si trova in lui. Plut. Delle cose nat. lib. II. c. I.

dere a me stesso ragione del cammino che ha percorso il pensiero umano, e delle orme che passando ha lasciato. Agli uomini mi giova anteporre la verità.

Se la filosofia eleatica aveva nelle sue sottili e speciose investigazioni raggiunto il concetto della medesimezza, o l'Uno convertito in Tutto, ella avea trovato il bandolo della scienza, ma non ne avea dipanato la matassa. « Ritrovare il punto di riunione non è il più grande secreto; ma sviluppare fuori dello stesso anche il suo contrario, questo è proprio del più profondo secreto dell'arte (1) ». Come il Tutto rampolla dall'Uno, ecco quello che si sforzò di spiegare la scuola di Alessandria, che toccò il colmo di sua perfezione in Plotino. L'Infinito negativo dei Pitagorici, considerato immobile da Parmenide, piglia movimento in Plotino. Ed io credo far cosa grata al lettore ponendogliene sott' occhio la descrizione che ne fa il famoso Neoplatonico, allegando le sue medesime parole. « E la infinità medesima, ei dice, in che modo si può trovare colà (nell' Uno)? Imperocchè se ella ha l' essere, già esiste in un ordine determinato di enti: o certo se non sarà determinata, non vuolsi allogare nel genere degli enti, ma forse parrà da noverare nell'ordine di quelle cose, che *diventano*, siccome interviene altresì nel tempo. Forse ancora se ella si definisce, per cotesto medesimo ella è infinita; perocchè non il termine, ma l' infinito è che si determina. Nè v' è locata nessun' altra cosa mediana tra l' infinito ed il termine, la quale subisca la natura di termine. Certamente cotesto infinito sfugge all'idea di termine, ma viene compreso ed attorniato esteriormente. Sì che nel fuggire non va da un luogo in un altro, chè luogo alcuno non ha; ma allorchè ei viene compreso, eccoti allora la prima volta aver esistenza il luogo. Il perchè non si ha da stimare che il movimento, che nel parlare si attribuisce

(1) Platone nel Fileto cit. nel Dialogo dello Schelling intitolato il Giordano Bruno. Trad. della Florenzi p. 163.

all'infinità, sia locale, nè che gliene avvenga alcun altro di quelli che soglionsi nominare. Sicchè non mai si muove, nè mai permane. E dove volete che stia, se cotesto medesimo che si chiama *dove*, nasce dopo? Pare però che all'infinità si attribuisca il moto, perchè ella non sta ferma. Forse che adunque ella sta così come se fosse nel medesimo luogo sospesa in alto, e che si aggirasse? Od anzi, che là stia levata, e qua pure si agiti? no, che in nessun modo è così. Imperocchè ambedue queste cose sono giudicate al medesimo luogo, sì perchè s'innalza senza declinare dove appartiene allo stesso luogo, sì ancora perchè declina. Adunque altri andrà pensando che cosa sia l'infinità? Egli allora per fermo la penserà, quando avrà separato la specie dalla intelligenza. Adunque che intenderà allora? Forse intenderà insieme i contrarî, e i non contrarî: perocchè là intenderà il grande ed il parvo; perchè diviene l'uno e l'altro; il permanente ed il mosso, perchè queste cose ivi diventano. Ma prima di diventare, è chiaro ch'ella non sia determinatamente nessuna delle due, chè altrimenti tu l'avresti già determinata. Se adunque quella natura è infinita, e queste cose, come io diceva, infinitamente ed indeterminatamente sono ivi, così certamente vi appariranno. Che se vi ti accosterai più da vicino, ed adoprerai alcun termine, onde volessi irretirla, tosto ti sfuggirà, nè vi troverai nulla, chè altrimenti già l'avresti definita. Ed anzi se t'imbatterai in alcuna, siccome una, incontanente ti si porge come moltiplice. Se tu dirai: sei moltiplice, mentirai di nuovo; chè dove ciascuna cosa non è una, nemmanco molte sono tutte. E questa medesima è la natura della infinità, che secondo una immaginazione è movimento; e sin dove si aggiunge la fantasia è stato. Inoltre cotesto medesimo, perchè tu non puoi vederla per sè stessa, è un cotal movimento, e caso dalla mente. In quanto poi non può sfuggire, ma viene costretta attorno esteriormente, tanto che non può preterire i limiti, dee giudicarsi un certo stato. Di che si

pare, che non pure di lei si possa affermare il movimento, ma eziandio lo stato (1) ». La dottrina di Plotino si riduce adunque in questi capi: 1. L' infinito non è un essere in atto; se fosse tale, sarebbe in un dato ordine, sarebbe perciò medesimo finito. 2. L' infinitudine si occulta nel termine che finisce qualche cosa. 3. Togli di mezzo tutte le forme, tutt'i termini, tutt' i fini, ed avrai l' infinitudine. 4. Quando l'apprendi, ella svanisce, perchè già l'hai terminata. 5. Ella non appartiene a nessun genere di oppositi ; se avesse un contrario , sarebbe da questo limitata. 6. Ma ella è o uno, o l'altro degli oppositi, in quanto uno di essi nega l' altro.

Dalle quali cose conseguita che l' Infinito dei Neoplatonici non è nemmeno l'Essere, inteso come qualche cosa di sussistente e di definito, ma è l'uno considerato come principio dell' Ente medesimo. Plotino assegna la ragione di ciò dicendo, che se l'Ente non fosse nell' Uno, incontanente si dissiperebbe. Per contra l'Uno non si fonda nell'Ente, perchè altrimenti l'Uno sarebbe prima di essere Uno (2). Or questo Uno diventa Primo nel produrre il Secondo , o la Ragione , la quale è inferiore al suo principio, perchè nella serie delle emanazioni pensavano gli Alessandrini, che il prodotto di tanto scemasse, di quanto dal principio si discostasse come lume vaniente per l'aere, che ai più lontani giunge più pallido. In ciò sta forse uno dei principali divarî che corrono tra la triade alessandrina, e la tricotomia hegelliana, perchè dove in quella la perfezione si va scemando, e l'essere si va dissipando , in questa al contrario la smilza e magra natura dell' Idea si va rimpolpando e rinsanguinando per via, finchè tocca in fine quel colmo di perfezione, in cui la forma adegua perfettamente il contenuto. Il che mi pare assai più logico del processo alessandrino, dove l'es-

(1) Plotino, Enneade VI. lib. VI. cap. III.
(2) Plotino, Enneade VI. lib. VI. cap. IV.

sere nè ti si porge molto dovizioso da principio, nè se ne rifà più che tanto in ultimo.

Comunque però dal seno del Primo erompa la Ragione, egli rimane nondimeno immutato. Ciò perchè la necessità di cotesta manifestazione non gli è estrinseca; s' egli non può rimanere solo, è perchè tale è la sua natura, la quale rimane pur sempre libera. Il Secondo per essere rampollato dal Primo abbiamo visto che gli deve sottostare; sicchè l' unità e la semplicità del Primo non si travasa intera nella Ragione. Questa però partecipa alla moltiplicità. Ma v' ha dippiù. In che modo la Ragione rassomiglia al Primo, postochè questo non sia Ragione? Plotino risponde alla difficoltà osservando, esser proprio della natura del Secondo di rivolgersi verso il Primo; però di vederlo, però di diventar Ragione, ancorachè il Primo non sia tale. La Ragione non vede quindi sè medesima; e la cosa non dee parere strana, quando si consideri, come fa il Ficino, ch' ella opera nel movimento, ed ogni moto tende verso un altro posto fuori di sè (1).

La Ragione rassomiglia al Primo nell'inchiudere il duplice concetto di essere permanente e di moto; sicchè in essa si può distinguere l'energia e la facoltà, o, che torna il medesimo, la possibilità e l' atto, la materia e la forma. In quanto ella può diventare, contiene la materia del mondo sovrasensibile; ed in quanto è, ne contiene la specie o la forma. Vi ha dunque nel sistema di Plotino una materia nel mondo sovrasensibile, come nel sensibile, e noi vedremo che Giordano Bruno ha spiritualizzato ancora la materia sino a questo segno. La Ragione è una perchè guarda al Principio, al Bene; è moltiplice perchè è forma delle cose.

Nel modo medesimo che l' Uno produce la Ragione,

(1) Ficino sopra il 3.° lib. della V. Enneade di Plotino dice: « Cum rationis proprium sit in motu agere, et motus tendat in aliud, merito ratio communiter circa alia potius, quam circa seipsam se volutat, ideo non est eius proprium se cognoscere ».

questa alla sua volta figlia e partorisce l' Anima, la quale operosa com'è, e resa feconda dalla Ragione estrinseca il mondo sensibile. E qui nota che la Ragione da sè non opera nulla, ma contiene soltanto il germe dell' operazione, il quale diventa pratico nell' Anima del mondo. Plotino adunque concepisce cotesti tre termini in un modo che si potrebbe rendere più chiaro, e quasi sensato, rappresentandocelo così. Nel centro sta l' Uno, attorno a cui la Ragione descrive quasi un cerchio immobile, ed attorno a questo cerchio immobile l' Anima del mondo circoscrive un nuovo cerchio, il quale movendosi produce il mondo sensibile. Quest' ultimo mondo, fattura dell'Anima mondiale, è l'opposto dell'Uno; perocchè esiste nello stato di dissipamento, di disterminazione, di esteriorità. Onde la sua esistenza è apparente, non vera, consistendo la verità in quello che nelle cose vi ha di più intimo; e la Triade delle emanazioni, che si possono chiamare sovrasensibili, ha compimento con l'Anima. In questa avviene la cognizione di sè medesima, perchè il suo movimento è circolare, e però dee tornare al punto medesimo onde si mosse. « Perchè il cielo si muove rincirculando? » Domanda Plotino; « Perchè imita la mente (1) ». Onde si può dire ch' egli consideri prima il pensiero in sè stesso, poi lo stesso pensiero come obbietto; finalmente l' identità dell' uno e dell' altro, o la compenetrazione nella quale sta il pensiero propriamente detto, o il pensiero riflesso (2).

La nomenclatura medesima, non che la tripartizione

(1) Ennead. II. lib. 2.

(2) L' idée fondamentale de ce qu'on appelle philosophie néoplatonicienne ou philosophie d'Alexandrie, était celle du νοῦς ayant pour objet lui-même. C'est d'abord la pensée comme telle, puis la pensée comme objet (νοητον), et enfin l'identité de l'une et de l'autre: c'est, selon Hegel, la trinité chrétienne, et cette idée est l'être en soi et pour soi. Dieu, l' esprit absolu et pur et son action en soi, le Dieu vivant, actif en soi, tel est l' objet de cette philosophie. *Willm. Hist. de la phil. Allem. Tom. 4, Phil. de Hegel, chap. VI.*

dello sviluppamento posto dai Neoplatonici nell' Infinito, ci dà subito a divedere ch' eglino abbiano voluto immischiare alle speculazioni greche ed orientali le tradizioni cristiane intorno al dogma della Trinità. Hegel medesimo l' ha avvertito, ma il profondo pensatore di Germania non ha osservato che la Scuola Neoplatonica aveva non copiato, ma sformato e travisato il sublime concetto cristiano. Imperocchè nella nostra Trinità ci è gerarchia ed uguaglianza ad un tempo, dove quel continuo digradare delle emanazioni aggiunto dagli Alessandrini appaia cose dell' intutto contrarie. Plotino medesimo non sapea come cavarsi d' impaccio nello spiegare in qual modo la Ragione potesse rampollare da ciò che non era Ragione. Nella Trinità cristiana l'Infinito compenetra sè medesimo, ma sempre infinitamente, dove negli Alessandrini tal compenetrazione diventa possibile soltanto a costo di smettere la propria natura, e di diventare finito e moltiplice. Nella Trinità degli Alessandrini il Principio o l' Uno non ha notizia di sè medesimo, in mentre che secondo i pronunziati cristiani il Padre, conoscendo sè medesimo, genera il Verbo. E molte altre differenze si potrebbero trovare, per le quali le due Trinità si riscontrano soltanto nel nome, che gli Alessandrini accattarono dai Padri della Chiesa; ma nel fondo rimangono sempre cose onninamente disparate. Di qualche cosa però la filosofia si era avvantaggiata, riconoscendo un processo nella Dialettica, per lo quale le esistenze non erano cose morte, ma viventi. Imperocchè nelle relazioni intime dell'Infinito con sè medesimo si trova il concetto primitivo e perfettissimo della Dialettica. L' altra della creazione non è, se non una copia finita di quella prima ed interna. Onde se nella prima l' Infinito si trova in relazione con sè stesso, considerato sempre come attuale; nella seconda egli si trova in relazione, ma considerato una volta come attuale, ed un' altra volta come potenziale.

Nella prima però ha luogo un processo estemporaneo,

nella seconda vi ha progresso effettivo, ed acquisto verace. Le due dialettiche confuse ed immischiate l'una con l'altra dagli Alessandrini, passarono in retaggio a tutt'i panteisti. Se noi adunque ci siamo fermati a tratteggiare per sommi capi il loro sistema, come venne fornito da Plotino, non è stato senza motivo; che da Pitagora a Plotino la scienza fece passi giganteschi, comunque spesso sviandosi dal diritto sentiero. Il Conte Mamiani medesimo notò nella leggiadra prefazione al dialogo citato dello Schelling, che le massime e le tradizioni dei filosofi della Magna Grecia, e i libri dei Neoplatonici furono al Bruno *il semenzajo usuale e continuo onde trasse i germi delle idee di maggior momento.* Nella esposizione che faremo delle dottrine del Nolano cotesto riscontro si parrà più chiaro.

CAPITOLO II

DELLA DIALETTICA SECONDO NICCOLÒ DI CUSA.

Il concetto cristiano della Trinità franteso ed appiccinito dagli Alessandrini fu appropriato meglio alla scienza e riforbito da Niccolò di Cusa. I Padri della Chiesa si erano studiati di trovare nella natura e nello spirito i parlari analogici acconci ad adombrarlo, ed a ridurlo alla stregua della nostra intelligenza. Non già ch'essa potesse scovrirne il recondito legame, ma si fece ogni sforzo, perchè vi si accostasse più che fosse dato al debole acume di nostra facoltà. Sant' Agostino e sant' Anselmo, quegli nei libri della Trinità, e questi nel Monologio, tolsero immagini ed analogie dagli atti dello intendere, e dalla naturale generazione. San Bonaventura nell' Itinerario risalì sino al concetto puro dell'Essere e del Bene, e speculò nell'enigma di cotesti razionali concetti il sovrarazionale mistero. Il Cardinale Cusano non avea dimenticato il linguaggio dei Pitagorici, e gli sforzi degli Alessandrini, quando si volse a trovare in quel sublime

domma il principio delle sue profonde speculazioni. Leggendo le opere di lui, ti accade spesso di dubitare se furono scritte nel secolo sestodecimo, o non anzi nel diciannovesimo; tanto sanno della perfezione, e della profondità, in che testè vennero le scienze filosofiche per opera dei grandi pensatori di Germania e d'Italia. Credo che mi sarà accordata facile venia, se io mi allargherò alquanto nella esposizione delle sue teoriche; chè nel far questo non credo sviarmi dal proposito principale, ed anzi mi pare di agevolare di assai la comprensione del sistema filosofico del Bruno. Il quale non si trova legato con quello del Cardinale di Cusa per vincoli di cronologia, e di scuola, che sarebbero molto estrinseci a chi cerca il processo logico, e l' intimo connubio dei pensieri; ma, senza dire il gran caso che fece il Nolano del benemerito Cardinale, fino a chiamarlo (ei che non soleva largheggiare di lodi con gli Accademici) intelletto divino; si ci vedrà nei due sistemi grande convenienza, e quasi la medesima architettura, e riscontri luculentissimi. Ecco la somma del suo sistema.

Ciò che precede ogni alterità (1), ei diceva, dev'essere eterno; perocchè tanto vale alterità, quanto mutabilità. Ma ciò che precede la mutabilità è immutabile, e però eterno; adunque ciò che precede la alterità è pure eterno. L' alterità costa dell' *uno*, e dell' *altro*, dimodochè l' alterità, come il numero, viene dopo della Unità. L'Unità adunque precede l' alterità per natura, e precedendola naturalmente, ne conséguita che sia eterna.

Inoltre la disuguaglianza costa dell'eguale, e dell' eccesso. Sicchè ella per natura viene dopo della eguaglianza, e puoi convincertene a questa prova. Risolvi ogni disuguaglianza, e levane il dippiù, s' ella è maggiore della egualità; o aggiungivi quel che le manca, se è minore,

(1) Ritengo la parola latina *alteritas* dell' autore, sebbene la nostra lingua non avesse *alterità*, perchè credo che il dire *diversità* non rendesse pieno il concetto del Cusano.

e così ricomporrai la eguaglianza bella e buona. Onde potrai conchiudere, essere la disuguaglianza posteriore per natura alla egualità, nello stesso modo che l'alterità fu chiarita posteriore alla Unità. Ma alterità e disuguaglianza sono la stessa cosa, onde quello che si è detto della Unità vale altresì per la eguaglianza, e l'una e l'altra si possono meritamente chiamare eterne. Chi poi non vedesse a prima giunta perchè alterità e disuguaglianza si dovessero tenere per la stessa cosa, attenda per poco alla natura di esse. Non v'è alterità, se non tra due termini per lo meno; or chi non vede che la duplicità sia della unità disuguale? Procediamo più in là. Se di due cause una è prima dell' altra per natura, ragion vuole che l' effetto della precedente debba pure precedere l'effetto della conseguente. Or cotesto appunto si avvera nel caso nostro. Dall' unità rampolla la connessione, come per contrario dal binario, o dall'alterità nasce la divisione. Adunque come naturalmente l' Unità va innanzi al binario, così per la ragione medesima la connessione alla divisione. Ma divisione ed alterità si possono dire nate ad un parto, perchè esse vanno naturalmente insieme, però Connessione ed Unità sono ugualmente eterne. Ma se Unità, Eguaglianza, e Connessione debbono essere tutt' e tre eterne, e tre cose eterne non si possono dare senza che siano una sola; però sono tutt' uno i tre termini, che abbiamo fin qui esaminati. Se difatti potessero darsi più cose eterne, poichè ad ogni pluralità, per quel che si è detto, va innanzi l'Unità; prima di queste tre cose eterne, ce ne dovrebbe essere un' altra; il che è assurdo. L'Unità adunque è pure eguaglianza, ed è connessione; però è ancora trina.

Ma Unità vale entità « *Unitas quasi ontitas* », dice il Cusano, ricavando questa parola dal participio greco ὄν che si rende in italiano per Ente (1). Dunque la egua-

(1) La Monade, dice Moderato Pitagorico, fu detta così ο απο του μενειν, perchè permane sempre nella medesima ragione; o perchè si

glianza della Unità torna il medesimo, che la eguaglianza dell'Ente. La generazione con la quale l'Unità ripete sè medesima non può dare altro che l'Unità, o la sua perfettissima eguaglianza. Se desse il due, il tre, o qualsivoglia altro numero, sarebbe moltiplicata, non già ripetuta per sè stessa. La Eguaglianza adunque è l'Unità medesima ripetuta, e però come lei eterna. Ma l'Unità e la Eguaglianza, che sono come due termini distinti debbonsi unire di nuovo; e la connessione esprime appunto il ripristinamento di loro medesimezza, che sotto coteste relazioni pareva in conflitto. Onde la connessione procede dall'una e dall'altra, e non si può dire che si originasse da una soltanto. Il Cusano però dice che cotesti tre termini si possono concepire con queste tre parole: *Hoc*, *id*, *idem*. Imperocchè la prima significherebbe la Unità, alla quale si contrappone *Id*, ch'è la ripetizione di lei, con cui si congiungerebbe di nuovo mediante l'ultimo aggiunto *Idem*. Ricavando però gli astratti di tali addiettivi, nomina *Unitas*, *Iditas*, *Identitas* le relazioni che ne derivano. Applicando finalmente le cose anzidette conchiude, essere tutt'e tre eterne, e rispondere a capello alle tre persone della ineffabile Trinità, che la Chiesa suole contrassegnare con nomi più acconci all'apprensiva dell'universale, chiamando Padre l'Unità, Figlio l'Eguaglianza, e Spirito Santo la Connessione (1).

separa dalla moltitudine, *απο του μεμονουσθαι* — Stob. Eclog. Phys. lib. I, cap. 2 — L'Unitas dei Latini, l'Unità degl'Italiani vale dunque quanto la Monade dei Greci.

(1) La nomenclatura adottata dalla Chiesa oltre all'essere più popolare racchiude un concetto vero e profondo notato dal Gioberti. « Il prototipo della parentela, ei dice, e dell'albero genealogico che l'esprime è la Trinità. Essa è il primo modello delle idee di paternità, generazione, figliazione, coniugio, società, famiglia, espansione laterale, espansione discendente, che si effettuano nella parentela creata. La Trinità è dunque il prototipo di ogni società e di ogni organismo. Tali nozioni non sono già recate dal mondo in Dio; ma da Dio nel mondo. La parentela divina è l'esemplare, la parentela creata è la copia. » — Gioberti — Filosofia della Rivelazione — XVIII. Della Trinità.

La Trinità adunque è il modello perfetto della Dialettica, è il sopradialettismo, come la chiamava il Gioberti. Il duplice processo necessario in ogni sviluppo dinamico, discensivo l'uno, ascensivo l'altro, vi si trova nella generazione, e nella processione; perchè come il Verbo viene dal Padre, così per mezzo dello Spirito ei torna al Padre. E quel ch'è più mirabile è, che in Dio non cade numero, componendosi questo di unità finite, dovechè Dio è una sola, ed infinita unità. Il Cusano qui ripete l'adagio di sant'Agostino: se cominci a contare, cominci a sbagliare (1).

La perfezione del Ternario, presentita confusamente dai Pitagorici, e sminuita dagli Alessandrini, venne rimessa in onore dal Cusano, il quale ne fece un primo pronunziato scientifico. E qui mi piace riferire le parole di un pellegrino quanto sconosciuto ingegno, il quale dà ragione della bontà del Ternario così: « La perfezione del Ternario è ella riposta in due cagioni; nell'unione del numero, e nella universalità delle forme: perchè per l'unità il numero è concorde, armonioso, valoroso: e l'unità per lo numero solida, copiosa, feconda: e le forme (Pienezza, Chiarità, e Bontà), ciascuna nell'ampiezza loro, tutto il visibile e l'invisibile contengono. Onde siccome nella produzione e sostenimento, così nell'illustrazione e nella scienza, dal centro dell'essenza infinita, per le tre forme diffuse in ogni parte dell'Universo, in fino a tutti gli estremi particolari, discende ogni superno bene, ed ogni lume: e per le medesime vie, e colle scorte medesime, la mente nostra ascende a riconoscere la Divinità sì fattamente, che tutti i lumi si raccolgono in tre soli, più oltre adunati poscia in un solo gran luminare rilucente nell'Unità dello intelletto umano (2).

(1) In divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas: ubi (ut Augustinus ait) si incipis numerare, incipis errare.—Nicol. de Cusa—Apolog. Doctae Ignorantiae.

(2) Tommaso Rossi—Del Regno di Dio Naturale, opera che ha sottratta all'obblio il benemerito Prof: Angelo Beatrice, per la cui solerzia si va ristampando.

Il Gioberti chiama questo numero, continuo ed essenziale ed infinito, ed allega questa ragione della sua perfezione, perchè Tre importando due ed uno, cioè due colla sua relazione, è il numero assoluto. Nè posso qui tutte riferire le profonde considerazioni, ch'ei fa su tal proposito, chè il tema del discorso mi spinge avanti, ma prego il lettore di riscontrarle nel capitolo accennato testè della sua Filosofia della Rivelazione.

Considerate fin qui le relazioni dell'Infinito con sè medesimo, procede il nostro Autore a chiarire le sue relazioni estrinseche, su cui si fonda la creazione. Iddio adunque non solo è, ma è tutto quello che può essere. Ora la possibilità non può essere prima dell' attualità; perchè come sarebbe passata in atto, senza che l' attualità ve l' avesse fatta passare? Di fatti se il poter diventare si fosse attuato da sè medesimo, ne verrebbe l' assurdo ch'egli fosse in atto prima di essere attuato. Onde si vuol conchiudere, che la possibilità assoluta non ha nè preceduto nè seguitato l' attualità; perchè se da un lato ripugna che il possibile si rechi in atto senza l'essere; dall' altro non si può dire che tal cosa esista, senza che sia possibile. Potenza assoluta, ed atto assoluto sono adunque coeterni, e quasi si compenetrano insieme; perchè più cose eterne non possono darsi; onde anche eterno è il loro nesso. Iddio adunque, sotto quest' altro rispetto, è l' assoluta potenza, e l'atto assoluto, ed il nesso dell'una con l'altro; e contiene in sè ogni possibile, tanto ch' egli si dice di contener tutto complicatamente (1). La creazione esplica questa complicazione primitiva, e le cose dalla potenza passano all' atto. Così p. es. Iddio è grande, ma di grandezza tale, ch'è tutto quello che può essere; che non può concepirsi nè maggiore, nè minore, essendo ad un tempo massima e minima. Onde egli è la

(1) Il Cusano usa spesso le parole di complicazione, e di esplicazione; ma però non le intende a modo panteistico, come vedrà chi attenda al seguito.

verità e la misura di ogni grandezza finita (1). In lui le cose esistono adunque in un modo più perfetto, e più vero. Nel modo medesimo che la essenza della mano esiste più veramente nell'anima, che in sè medesima; avendo nell' anima quella vita, che le mancherebbe, quando ne fosse staccata; così ancora è l' Universo per rispetto a Dio. Se non che Iddio non è l'anima del mondo al modo stesso, com'è l'anima umana nel suo corpo, perocchè Dio non può dirsi forma peculiare di questa o di quella cosa, ma forma di tutte cose, in quanto che n' è causa efficiente, esemplare, e finale. Per tal via non è disagevole lo scorgere come Iddio sia sciolto da ogni opposizione, secondochè indica la parola medesima di assoluto; perchè le cose che a noi paiono opposte, sono in lui la medesima cosa, nè v'ha in esso affermazione, alla quale si opponga una negazione. Per tali ragioni Iddio merita il nome di *Possest* (2), il quale è abbastanza appropriato, o almeno vicino a significare la divina essenza, tanto che nella parola rivelata ei si denomina Dio onnipotente, cioè atto di ogni potenza.

Dall' essere Iddio tutto ciò che può essere, emerge la sua necessità. Di fatti se il Principio potesse non essere, ei non sarebbe; dovendo, per quel ch' è stato detto, essere tutto ciò che può essere. L' assoluta necessità di lui importa, che il non essere sia lui medesimo (3). Ogni creatura per contrario può essere ciò che non è, però ella non agguaglia mai l'onnipotenza divina; ella, dice il Cusano, non può essere il *Possest*.

(1) « Omnis magnitudinis finitae veritas et mensura ». *Nic. de Cusa. Dialogus de Possest.*

(2) Questa parola composta da *Posse* potere, ed *est* è, comprende la possibilità e l' atto stretti insieme in un medesimo Essere.

(3) « Principium, quia est ipsum Possest, non potest esse quod non est.... Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse potest. Est ergo absoluta necessitas, cum non possit esse... nam quomodo posset non esse, quando non esse in ipso, sit ipsum? » Nic. Cus. Dial. de Possest — Ed affinchè si vedesse come i grandi ingegni si assomiglia-

Ma se il mondo potè essere creato, dovette sempre esistere la sua possibilità; la quale nelle cose sensibili chiamandosi materia, si vede da ciò la eternità della materia, ed insieme come ella dovette essere pure increata. — A questa obbiezione, ch'è la solita a ripetersi dai Panteisti, e che vedremo grandeggiare in Giordano Bruno, vedi risposta che dà. Questo argomento, ei soggiunge, non può correre, perchè l'increata possibilità è il medesimo *Possest*. Onde il dire che il mondo potè crearsi ab eterno, torna il medesimo, che il *Possest* è la stessa eternità. Non è dunque vero che si richiegga qualche altra cosa, da quella infuori, a costituire la possibilità del mondo. Il poter divenire non ha cominciamento, perchè il *Possest* non ne ha. Imperocchè il poter divenire presuppone il potere assoluto, che si converte con l'atto. Ora se il potere assoluto avesse mestieri di altro, cioè di una materia, senza di cui nulla potesse fare, non sarebbe il *Possest*. Se l'uomo a poter qualche cosa, ha bisogno di una materia fattibile, è perchè non è il potere primo ed assoluto, dove fare e divenire sono tutt'uno. Non abbiamo noi veduto, che in Dio il non essere è il medesimo *Possest*? E se il non essere coincide col poter fare, coinciderà altresì col poter divenire. Poniamo che tu fossi autore del libro che scrivi, di modo che nello scrivere tuo fosse complicata la sua esistenza; il suo non essere conciderebbe col tuo potere, e null'altro si richiederebbe, perchè esistesse.

L'atto creativo adunque è il nesso che corre fra l'atto assoluto, ed il potere assoluto. Il potere assoluto è l'al-

no, mi piace soggiungere la concisa prova del Rossi per statuire la necessità dell'Essere.

« Eutimio. Il perchè ditemi, signor Filoteo. Il nulla visembra egli possibile, o impossibile?

Filoteo. Impossibile certamente; che cotesta è la prima, e la più semplice, e la più illustre cognizione della mente nostra.

Eutimio. Adunque l'essere è necessario?

Filoteo. È certissima seguela dell'impossibilità del nulla ». Tom. Rossi. Op. cit.

terità dell' atto, perchè non esprime come l' eguaglianza la sua medesima entità, ma la sua potenzialità soltanto. La creazione però è relazione fra l'atto infinito, e la infinita potenza. Ed è questa la Dialettica esterna, modellata sull'altra interiore ed essenziale.

Iddio è la quiddità assoluta del mondo. L' Universo è la quiddità medesima contratta. Richiamando alla mente le cose anzidette, questo passaggio si parrà più manifesto. L'unità non si può partecipare, se non per via dell'alterità. L' alterità consiste nella potenza. L'essere attuale adunque non si può trovare nell'universo senza mistura di potenza, cioè in modo contratto, o ristretto. Per tal contrazione un essere è questo, o quello, secondochè gli vien dato partecipare più all' atto, e meno alla potenza, o viceversa. Iddio essendo sciolto da ogni contrazione, *assoluto*, mediante l'Universo, è in tutte le cose; come la pluralità delle cose, mediante l' Universo, è in Dio.

L' Universo è il massimo contratto, come Dio è il massimo assoluto. Onde quando le cose furono fatte, non apparve prima una cosa, poi un' altra; ma prima apparve l' Universo, ed in conseguenza di lui, poi di mano in mano le singole cose. Però siccome l' astratto è nel concreto, così consideriamo l' assoluto massimo prima nel contratto massimo, affinchè conseguentemente si trovi nelle cose particolari. Dio è nell' Universo assolutamente; l'Universo è *contrattamente* nelle universe cose.

Ma ogni contratto deve esplicarsi, investighiamo adunque la esplicazione dell'Universo. I generi sono il primo momento di cotesto esplicarsi, e le specie ne sono il secondo. Gl'individui sono *contrattamente* le universe cose. Gli universali adunque non sono in atto fuori delle cose, ma non sono da dire enti di ragione, o astrazioni vacue. Imperocchè gli universali nell'ordine naturale hanno un certo essere universale contraibile per mezzo del singolare; non già che questo essere esista in atto prima della contrazione, ma ha verso di essa una precedenza naturale, come il punto verso la linea, la linea verso la su-

perficie, la superficie verso il corpo. Le quali cose sebbene fuori del corpo non si trovino avere sussistenza propria, nondimeno nel corpo esistono realmente, ed anzi questo non sarebbe senza quelle.

Il principio che governa la teorica della contrazione è il medesimo, che noi abbiamo spesso ripetuto. L'unità non si partecipa senza l'alterità. Posto il quale, ne viene che l'unità della specie non si partecipa, se non per la alterità degl'individui; l'unità del genere, mediante l'alterità delle specie; l'unità dell'universo, mediante l'alterità dei generi; e finalmente l'Unità assoluta, mediante l'alterità della potenza, e del contratto. Così tra l'universo e gl'individui tramezzano i generi e le specie. L'Universo è tutto contrattamente, e nulla in atto. L'individuo è qualche cosa in atto, e tutto il rimanente in potenza. Mediante il genere l'individuo partecipa alla totalità, mediante la specie scende alla individualità. Perchè l'Unità, essendo entità, tende ad esplicare gli enti complicati nella sua semplicità; però l'umanità, a mo' d'esempio, tende a cavare dalla sua potenza gli uomini contenutivi. Perchè poi l'unità è altresì infinità, e come tale tende a limitare le sue esplicazioni, però il fine prescritto alla sua azione è appunto l'umanità, fuori del qual circolo non può passare. L'uomo adunque in quanto rampolla dall'unità, come entità, è tutto; in quanto proviene dall'unità, come infinità, è uomo, e non altro. Sicchè per il primo rispetto, puoi dire che l'uomo è Dio, ma non assolutamente, perchè è uomo; e puoi dire ancora che l'uomo è il mondo, ma contrattamente. Questi corollari si traggono dalle cose precedenti, alle quali chi abbia posto mente si accorgerà, che non era in animo del Cardinal di Cusa di favorire con ciò il panteismo, dal quale egli si mostra anzi discosto ed alieno. Io arreco le sue parole medesime per non essere appuntato di averlo franteso (1).

(1) « Humanitatis igitur unitas, cum humaniter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim

L' Unità dell' universo ritrae in certo modo della Trinità, perchè abbraccia in sè la possibilità, la necessità della complessione, ed il nesso, che si potrebbero con vocaboli più conosciuti chiamare potenza, atto, e nesso. Di fatti la possibilità assoluta in Dio è Dio medesimo, ma fuori di lui, come sussistente per sè, non si può dare, perchè fuori di Dio ogni cosa esistente dev' essere contratta. Ogni possibilità adunque viene, quando è fuori di Dio, limitata per un atto. Di che si vede che l' universo non possa essere infinito, giacchè sebbene per rispetto alla divina potenza si potesse concepire sempre maggiore di quel che attualmente è, pure la Unità dell'infinito non potendosi partecipare altrimenti che per l'alterità o per la potenza, l'universo non potrà mai possedere l'infinita attualità. Se l'infinita attualità potesse nascere dall'infinita potenza, bisognerebbe concepirle come divise, il che non può stare, perchè infinito atto ed infinita potenza si compenetrano insieme. Nell' Universo adunque la potenza piglia il nome di contraibilità, e l'atto di contraente. Il vincolo che annoda la potenza all' atto, o la materia alla forma, si dice nesso. Onde questi tre termini rispondono alla Unità, alla eguaglianza, ed alla connessione. Se non che l' Unità è insieme infinito atto ed infinita potenza, dove la contraibilità, essendo alterità, è soltanto potenza. L'eguaglianza è la perfetta ripetizione dell' unità, dovechè nelle cose finite non può essere altro che restringimento, e contrazione. Egli accade, dice il Cusano, che Dio nel creare dica: si faccia Dio, e perchè Dio non può diventare, essendo la eternità medesima, si fa ciò che si può, più somigliante a lui (1).

virtus unitatis eius, universa, atque has virtutes in sua unitate complicare dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo, Est igitur homo μικρόκοσμος, aut humanus quidam mundus. *De Coniect. lib. II. cap. XIII.*

(1) « Creatura est Deus occasionatus.... quoniam ipsa forma finita, non

Finalmente la connessione in Dio è identità, e nelle creature è sintesi, la quale ritrae con l'accordo, in modo finito, la infinita medesimezza. Così non senza una profonda ragione i Padri della Chiesa si sforzavano di trovare nelle creature il vestigio e la immagine della divina ed ineffabile Trinità.

Ma perchè la fattura si discosta dal fattore? Donde ella trae questo elemento difettivo, che non si trova nell'Essere, ch'è la sua causa? Che cosa la fa essere corruttibile, divisibile, imperfetta, diversa, moltiplice, quando il suo principio al contrario è massimo, eterno, indivisibile, perfettissimo, indistinto, uno? Il Cusano risponde a tutto questo con una simiglianza matematica. Come la linea infinita è la infinita rettitudine, la quale è causa di ogni entità lineale, e la linea curva ha l'essere lineale dalla infinita retta, ma la curvità non l'ha se non per la propria finitezza; così pure interviene delle cose, le quali hanno da Dio l'essenza, ma non la limitazione, la quale è difetto di ulteriore realità. Se la curva fosse infinita si adeguerebbe alla retta; ma perchè è finita, ella è curva. Così la creatura è moltiplice, perchè non può partecipare all'assoluta unità; è discordante, perchè non può partecipare alla connessione assoluta, senza che a cotesta partecipazione non si frammischi l'alterità, la quale contrae l'infinitudine di quella unità e di quella connessione.

La retta si differenzia dalla curva, quando elleno sono finite; leva via la finitezza e saranno la medesima cosa. Nel cerchio massimo difatti il diametro sarà pure massimo, ma due massimi s'incontrano, e s'immedesimano, però nel cerchio infinito la retta e la curva sono tutt'uno. Il centro tiene il mezzo del diametro. Quan-

est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse posset: ac si dixisset creator, fiat, et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius. *De docta Ignorantia*. lib. II. cap. 2.

do il diametro è infinito, il mezzo non si dissomiglia dagli estremi, e tutt'i punti si contraggono in un solo; onde curva infinita, retta infinita, e punto infinito s'immedesimano allorchè si considerano come circonferenza, diametro e centro di un infinito circolo. Similmente si prova la medesimezza di tutte le figure matematiche allora quando si trasportano nell'infinito. La loro opposizione non ha luogo altrove, se non tra le relazioni di finitezza. E nota che tanto vale considerare l'infinitamente massimo, quanto l'infinitamente piccolo, perchè come il diametro e la circonferenza del cerchio massimo, non sono altro, che una cosa sola, così pure incontra nell'arco e nella corda infinitamente piccoli. Sicchè il massimo ed il minimo conicidono. Massimo vuol dire infinitamente grande, come minimo infinitamente piccolo; togli di mezzo i termini che accennano a quantità, e quel che ti rimane in fondo dell'uno e dell'altro sarà ugualmente l'infinito. Per tal modo n'è dato speculare l'infinito attraverso del finito mediante del berillo intellettuale, il quale come il berillo corporale aiuta la vista a discernere l'invisibile, così esso aiuta la facoltà intellettiva a conoscere or l'infinitamente massimo, or l'infinitamente piccolo, che sfuggono ugualmente alla vista (1). Difatti levando dalle cose finite l'alterità, la quale non compete all'essere, avremo l'infinità assoluta, dove l'alterità non può trovar luogo. Che cosa è l'alterità? Il non essere un'altra cosa da quella che si è. Onde una cosa si dice *altra* non per quello che è, ma per quello che non è. L'alterità adunque non è principio di essere, ma principio negativo. Dio non è *altro*, perchè è tutto (2).

(1) Beryllus, lapis est lucidus, albus, et trasparens, cui datur forma, concava pariter et convexa, et per ipsum videns, attingit prius invisibile. Si intellectualibus oculis, intellectualis beryllus, qui formam habet maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium, attingitur invisibile omnium principium. — *De Beryllo cap. 2.*

(2) Non est autem principium essendi alteritas: alteritas enim dicitur,

Se tutte le creature convengono nell'essere, e disconvengono in quello che non sono, cioè per la limitazione che hanno; ne consèguita, esser vero ciò che diceva Anassagora, che ciascuna cosa è in ogni altra, che si potrebbe chiamare circuminsessione dei finiti. Ed anche cotesto pronunziato razionale si riscontra mirabilmente con la circuminsessione *in divinis*, serbando quelle distanze che intercedono tra questi due termini. Ogni creatura contiene in sè tutto l'universo, ma in modo contratto; perchè ella non potendo esser tutte cose, fa che tutte siano in certo modo lei. Ma Dio è nell' universo, dunque tanto vale che ciascuna cosa sia in ciascuna, quanto che Dio per mezzo dell' universo sia in tutte cose, e viceversa che tutte cose per mezzo dell' universo siano in Dio (1).

a non esse, quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur, non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse, neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid: sed quod coelum non est terra, est, quia coelum non est infinitas ipsa, quae omne esse ambit. Unde quia infinitas, est infinitas absoluta, inde evenit, unum non posse esse aliud — *De Visione Dei, cap. XIII.*

Anche l'Hegel fa consistere l'alterità in una negazione, come avremo agio di vedere più avanti.

(1) Credo far cosa grata al lettore arrecando testualmente il ragionamento del Cusano, ricavato dal cap. V del 2 libro *de Docta ignorantia*, che ha per titolo: *Quodlibet in quolibet* — « Si acute iam dicta attendis, non erit tibi difficile videre veritatis illius Anaxagoricae (quodlibet esse in quolibet) fundamentum, fortassis altius Anaxagora. Nam cum manifestum sit ex libro 1. Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo, esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat, et quodlibet in quolibet: universum enim, quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura, universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte, cum quodlibet non posset esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere. Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluritate praecesserunt quodlibet ordine naturae, non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt idipsum. Non est autem universum, nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens, contrahit uni-

La circuminsessione dei finiti è uno dei piú fecondi principî della scienza, massime nelle sue attinenze cosmologiche. Senza questo vicendevole legame le cose finite apparirebbero disgregate, epperò incapaci di essere ridotte in un'unità scientifica. Or la scienza per essere vera non può accordare un' unità fittizia, ma deve speculare mediante il processo raziocinativo l'unità reale, ove si aggruppano e s' implicano i veri parziali. Sebbene Anassagora avesse subodorato il concetto della mutua insidenza delle cose, nondimeno fu il cristianesimo che ce ne ha porto il fondamento, più sublime assai di quello di Anassagora, come attesta il Cusano medesimo. Dopochè san Paolo ebbe detto che tutto vive, si muove ed è in Dio, per necessario conseguente si doveva inferire, che dunque ciascuna cosa è in ciascun'al-

versa, ut sint actu id quod est. Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium. Actus autem est perfectio et finis potentiae. Unde cum universum in quolibet actu existenti, sit contractum, patet Deum qui est in universo, esse in quolibet, et quodlibet actu existens, immediate in Deo sicut universum. Non est ergo aliud dicere, quodlibet esse in quolibet, quam Deum per omnia esse in omnibus, et omnia per omnia esse in Deo. Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur, et quomodo Deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, et omnia in Deo, quia omnia in omnibus. Sed cum universum ita sit in quolibet, quod quodlibet in ipso, et universum in quolibet contracte, id quod est ipsum contracte, et quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse, et quodlibet in universo diverse....

Considera attentius et videbis, quomodo quaelibet res actu existens ex eo quiescit, quia omnia in ipsa sunt ipsa, et ipsa in Deo Deus. Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequalitatem, et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in omnibus. Rerum etiam universitatem et connexionem, in hoc exoriri intelligis: nam cum quaelibet res actu, omnia esse non potuit, quia fuisset Deus, et propterea omnia in quolibet essent eo modo, quo esse possent secundum id quod est quodlibet: non potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri, ut patuit supra, ab hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse, ut ita omnia id sint quod sunt, quoniam aliter et melius esse non potuerunt. Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio: sicut in membris corporis, quodlibet confert cuilibet, et omnia in omnibus contentantur ».

tra; postochè tutte siano insieme in un ricettacolo comune. Leibnitz venuto dopo il Cusano, che aveva sì largamente e profondamente considerato la natura dell'Universo, in cambio di aggrandire e di fecondare cotesta teorica, la dimezzò; ammettendo la circuminsidenza *ideale* di una monade in un' altra. Imperocchè nel suo sistema l' Universo non si trova realmente nella monade, ma solo come rappresentato in uno schema primitivo. Ogni monade per lui non è l'Universo contratto del Cusano, ma è soltanto uno specchio di esso (1).

Gioberti l' ha riprodotto a giorni nostri in tutta la sua ampiezza, esaminando tal pronunziato nella Protologia sotto il nome di Metessi, ch' è la partecipazione delle cose create all' unità del creatore. Egli ha ripetuto col cardinal di Cusa « che gli universali devono trovarsi non solo in Dio e nell' uomo, ma eziandio nella natura (generi e specie) (2). » Facciamo voti che la scienza cosmologica procedendo per questa via non rimanga molto tempo sì sproporzionata ai bisogni della filosofia italiana. Torniamo intanto al nostro argomento, tratteggiando l' ultimo lato della Dialettica di Niccolò di Cusa.

Come l' assoluta entità divina complica nella sua unità tutte le esistenze, così la mente umana è fonte e complicazione di quelle, che il Cusano chiama conghietture. E nella guisa medesima che l' Entità divina opera per sè, così ancora nel processo cogitativo il principio intellettuale esplica nella ragione la sua potenza, affinchè ricomponga la sua pristina unità. Onde tra il mondo reale e l' ideale intercede una stretta congiunzione, ed un corso parallelo.

La mente proviene da Dio, non già come esplicazione

(1) « Dunque questo *legame*, o vogliamo dire accordo di tutte le cose create rispetto ciascuna, e di ciascuna rispetto a tutte le altre, fa che ogni sostanza semplice abbia delle relazioni, che esprimono tutte le altre, e che ella sia per conseguenza uno specchio vivente perpetuo dell'universo » — *Leibnitz, Monadologia, Trad. della marchesa Florenzi.*

(2) Gioberti, Protol. Vol. II, 1.

della divina unità, ma come sua immagine. Nella mente si ripete, e si riflette la unità divina, dimodochè se ella è la complicazione delle complicazioni, la mente è immagine di essa complicazione primitiva, della quale le altre cose sono semplici esplicazioni (1).

La mente adunque si vuol considerare e come alterità della unità divina, e come unità ella medesima, in quanto di quella unità è anche immagine. Come unità è alla sua volta partecipabile, e la ragione si può considerare come l' alterità dell' unità intellettiva. Finalmente, per lo medesimo principio della partecipazione, l'unità razionale viene partecipata dall' alterità sensibile; la quale poi è alterità soltanto senza essere unità. In questo processo di unità, l' assoluta complica in sè tutte le cose senza nessuna differenza; l' intellettuale compatisce in sè i contraddittorî; la razionale finalmente i soli contrarî, i quali sono da considerare come differenze opposite del medesimo genere. L'unità partecipata si mostra come infinità; onde l'unità assoluta discende nell' infinità intellettuale; l' unità intellettiva nella infinità razionale; e l' unità razionale finalmente nella sensibile infinità. Nel risalire si tiene il cammino inverso, e l' unità sensibile ascende nell' infinità razionale; l' unità razionale nell' infinità intellettiva; l' unità intellèttiva nell'infinità assoluta, in Dio. Di che consèguita ancora che l'un movimento non si fa, se non per dar luogo al secondo;

(1) Ex unitate semel oritur aequalitas. Unde unitatis imago est aequalitas, et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas, est imago, non explicatio. Sic volo, mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam, inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima, omnes imagines complicationis, sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim Deus est complicationum complicatio: sic mens, quae est Dei imago, est imago complicationis complicationum, post imagines sunt pluralitates rerum, divinam complicationem explicantes. Sic numerus est explicatio unitatis, et motus quietis, et tempus aeternitatis, et compositio simplicitatis, et tempus praesentiae, et magnitudo puncti, et motus momenti, et inaequalitas aequalitatis, et diversitas identitatis, et ita de singulis. *De Çusa. Idiotae, lib. III, c. IV.*

cioè che l' unità si esplica nell' alterità, affinchè questa esplicata torni alla sua unità primitiva, che allora si considera come totalità (1). Onde l' alterità non conosce l' unità sua, se non risalendo sopra di sè. Perciò avviene che la sensibilità non può cogliere la medesimezza delle cose sensibili, o la unità generica, limitandosi soltanto agl' individui la sua azione; perchè gl' individui sono l' alterità della specie e del genere. È la ragione la quale contiene in sè l' unità dei sensibili. Ma la ragione medesima non coglie la medesimezza degli oppositi razionali. Sicchè il fondamento delle sue asserzioni sta in questo principio, vale a dire, che gli oppositi non possono coincidere. Sopra di questo si fondano le verità matematiche; sopra di questo le distinzioni di numero pari ed impari; le progressioni, e le proporzioni numeriche. Perchè si dice che il rapporto del diametro alla circonferenza è inattingibile? Perchè la curva non può coincidere con la retta. Gioberti però osservava con la sua consueta profondità, che le relazioni dette *irrazionali* dai matematici si potrebbero chiamare altresì *sovrarazionali*. È difatti sopra la ragione ch' elle trovano il loro fondamento; perchè sopra la ragione, nella unità intellettiva i contraditlorî coincidono. Similmente incontra all' intelletto. Quanto più egli si solleva e si discosta dalla sua alterità, tanto più perfetto diviene, tanto più si profonda nella contemplazione della unità semplicissima. Egli è l' alterità della unità assoluta, onde non può attingere sè medesimo convenientemente, se non in quell' *Uno*, di cui egli è *l' altro*. Imperocchè come abbiamo notato che l' unità non si attinge senza dell' alterità, così parimenti nè l' alterità senza l' unità è attingibile; stando la medesima ragione per tutti e due

(1) Non est enim motus eius (intellectualis unitatis) in alteritatem aliter, quam ut alteritas in unitatem absolutius pergat. Descendit enim unitas eius in rationale intelligibile, ut intelligibile ipsum in unitatem ascendat intellectus. *De Coniecturis, lib. II. cap. XIII.*

questi pronunziati (1). L' intelletto nostro adunque non può intuire sè stesso, nè verun altro intelligibile, se non nella divina unità; come per lo contrario non può intuire la verità assoluta se non nella sua alterità. Onde non si può dire ch' ei la colga così, com' è, ma come ad uomo è dato di apprenderla. Intendere di fatti vuol dire assimilarsi la cosa intelligibile, ovvero misurarla con l'intelletto, e rendersela in cotal modo proporzionevole; il che non può accadere della immensurabile verità (2). Però si dice, che la nostra scienza dell' infinito non è mai perfetta, ma soltanto approssimativa.

Il Gioberti colse bene questo valore approssimativo della nostra scienza, dicendo « che in essa l' approssimativo risponde alla mimesi, e l' esatto alla metessi. Ora siccome la scienza terrena è più o meno mimetica, essa è sempre più o meno approssimativa. Non eccettuo pure le Matematiche, a cui il titolo di *esatte* conviene solo in quanto travagliano sulle astrazioni (3) ». E la cor-

(1) Non attingitur unitas, nisi mediante alteritate, sicuti unitas speciei, mediante alteritate individuorum, atque generum unitas mediante specierum diversitate. Neque alteritas attingitur per se ex eadem radice: unde non attingitur alteritas, nisi mediante unitate. *De Coniecturis, lib. II, cap. XVI.*

(2) « Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit: cum intelligere sit assimilare, et intelligibilia seipso, seu intellectualiter mensurare, que in eo, quod est id, quod esse potest, non est possibile nam immensurabile utique est, cum non posset esse maius ». *Dialog. De Possess.*

Tanto pare al Cusano certo questo principio, che la intellezione sia un'assimilazione mentale, ch'egli ricava dal misurare l'origine della parola Mente — « Habeo quidem, ei dice, et ego, mentem esse, qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici coniicio — *Idiotae, lib. III cap. 1.*

(3) Giob. Protol. Vol. I, VI — Il Cusano avea detto: « Non enim intellcctus seipsum, aut aliquod intelligibile, uti est, attingere poterit, nisi in veritate, quae est omnium unitas infinita, nec potest ipsam unitatem infinitam intueri, nisi in intellectuali alteritate. In seipso igitur, intellectus intuetur veritatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur: et per ipsam, quae sic intelligit in alteritate, se elevat, ut absolutius in eam, uti est perrgat, de vero ad veritatem, aeternitatem, et infinitatem. Et haec est ultima perfectio intellectus, quoniam per teophaniam, in ipsum descendentem, *continue ascendit*, ad approximationem as-

rispondenza tra i due filosofi si vedrà più nitida, quando si attende che la mimesi giobertiana si riscontra con l'alterità del Cardinale di Cusa, come la metessi con l'unità.

Se tutte le cose traggono l'esistenza dalla partecipazione dell'Uno, è manifesto che in ciascuna cosa debba risplendere in un certo modo il vestigio e lo stampo della propria origine. Fàtti adunque ad investigare l'identità delle cose diverse, e l'unità delle cose *altre*, se vuoi intuire i modi quasi della unità assoluta attraverso l'alterità degli esseri contratti. Da qui proviene il compiacimento che ha lo spirito nel trovare la forma unificatrice degli oppositi contrastanti. Nella Musica proviamo diletto nel vedere accordati i suoni differenti in una unità razionale, com'è il numero. Similmente la Dialettica, che si può dire la musica della ragione, va in cerca nel suo moto raziocinativo della unità intellettuale. Il suo discorrere qua e là ha di mira di trovare nella complicazione del noto la esplicazione dell'ignoto. Se un vero non complicasse in sè un altro, il raziocinio non sarebbe possibile, e tal complicazione o circuminsessione dei veri arguisce un'origine comune, ove tutti sono inchiusi in un vero unico ed infinito. La dialettica però è la lotta dei veri, ed appartiene alla ragione, o come direbbe Gioberti alla riflessione; nella quale quasi si frange e si sparpaglia l'unico vero contemplato nell'intuito. La riflessione tien adunque negli ordini del pensiero l'ufficio medesimo che l'atto creativo in quelli della realtà. Ella è l'alterità dell'intuito, come l'atto creativo è l'alterità dell'unità divina e semplicissima. Arrivati difatti che siamo all'unità intellettuale, e considerando anche questa come alterità, per quello che abbiamo detto, n'è mestieri ricorrere alla creazione la

similationis divinae, atque infinitae unitatis, quae est vita infinita, atque veritas et quies intellectus ». *De Coniect. lib. II cap. XVI* — Nella frase *continue ascendit*, ognuno può ravvisare il progresso all'infinito del Gioberti.

quale accorda ed unisce l'intelletto con Dio; ch'è l'ultimo grado dell'ascensione verso l'unità suprema. Raccogliendo adunque la dottrina del Cusano in poche parole, possiamo conchiudere, che tre gradi dialettici si possano distinguere nel pensiero. Dei quali il primo, ch'è l'accordo dei sensibili nell'unità razionale, si scorge bellamente idoleggiato nella Musica, accordo numerico dei suoni, e si potrebbe dire ancora nell'architettura, accordo quantitativo della materia, e così via via in tutte le belle arti, nelle quali ad una forma esteriore s'impronta un suggello ideale. Il secondo grado si può scorgere in quel processo, che peculiarmente si chiama dialettica, ed è il conflitto degli oppositi razionali, che si rimena all'unità intellettuale, o intuitiva; e che espresso a parole genera quella forma di parlare che si chiama dialogo, del quale leggiadramente diceva il nostro Fornari che « *rappresenta esteriormente quella tenzone, o vogliamo dire, quel dramma che segue dentro la mente* ». Finalmente l'ultimo grado è l'accordo dell'intuito col suo obbietto unico ed infinito, mediante la dialettica suprema ed universale della creazione. Musica, Dialettica, Creazione, ecco i tre gradi pei quali il Cusano rimena il pensiero alla sua suprema origine. Nella mente per tal modo risplende ancora il processo medesimo della Trinità. Imperocchè il pensiero muovendo dall'unità intellettuale procede alla moltitudine; in mentre che la eguaglianza dell'unità complica in sè la grandezza, e la connessione complica la composizione. Così la nostra mente è pure principio unitrino, essendo insieme distintivo, proporzionativo, e componitivo (1). Scen-

(1) « Quapropter unitas mentis, omnem in se complicat multitudinem, eiusque aequalitas, omnem magnitudinem, sicut et connexio, compositionem. Mens igitur unitrinum principium, primo ex vi complicativae unitatis, multitudinem explicat: multitudo vero, inaequalitatis, atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo exemplari, magnitudines et perfectiones integritatum, et varias et inaequales venatur. Deinde ex utrisque, ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra, distinctivum, proportionativum, atque compositivum principium ». De Coniectur. lib. II, cap. III.

dendo dall' intelletto alla ragione si genera il moltiplice; come scendendo dalla ragione alla sensibilità si genera il quanto. Risalendo poi dai sensibili all' unità razionale, si compone l' egualità; e procedendo a salire dal molteplice razionale all' intelletto si compone l'unità. Così la mente nostra distingue, e proporziona producendo il moltiplice ed il quanto col primo movimento all' ingiù; compone, ripristinando l' eguale e l' uno col secondo movimento all'insù.

Ecco ora delineata in un quadro sinottico tutta la filosofia del Cusano:

Dialettica interna

1. Unità
2. Eguaglianza
3. Connessione.

—

Dialettica esterna

1. Potenza
2. Atto
3. Connessione.

—

Dialettica nelle singole forze

1. Contraibilità
2. Contraente
3. Nesso.

—

Dialettica nell' universo

1. Universo
2. Generale
3. Individuo.

—

Dialettica nel pensiero

1. Intelletto
2. Ragione
3. Sensibilità.

—

Nella teorica del Cusano la essenza delle cose si riscontra con la struttura e'l magistero del raziocinio, per la ragione che l' uno e l' altra sono modellati sopra un tipo medesimo, ch' è la Trinità. Or questo vero medesimo vedi quanto fu profondamente notato da Tommaso Rossi nella Mente Sovrana del mondo:

« Non ci è più distinta, nè più espressa immagine dell' essenza, ei dice, di quello ch' è il Sillogismo. L'essenza invero è come un real Sillogismo, e 'l Sillogismo è come una ideale, o ragionevole essenza. Siccome il Sillogismo ha principio, e mezzo, e fine, e da sè procede, e in sè si conchiude: così l'essenza con real processione, e con real conchiusione fa il medesimo, senza niun altro divario, fuori di quello, che il lavoro, e 'l circolo del Sillogismo è ideale, ed espressivo, e 'l lavoro, e 'l circolo dell'essenza è reale ed archetipo; quello nella ragione dell' uomo, e questo nell' ingegno delle cose descritto, e formato. E quel che al proposito più si avvicina, siccome i sillogismi, sono certe particolari, e minute scienze, che da più alti, e più ampi principî di sapere discendono; ed in iscienze più larghe, e più profonde si conchiudono: così vi sono delle particolari, e minute essenze, che da più alti, ed ampî principî di essere procedono, ed in essenze più ampie, e più profonde si contengono. Infine, siccome i Sillogismi, avvegnachè altronde procedenti, ed altrove conchiusi, pure perchè sono con proprî principî, mezzi, e fini contesti, sono tuttavia scienze perfette: così parimente l' essenze fini-

te, e particolari, con tutta l'origine, e dipendenza loro, poichè di proprî principî, e proprî mezzi, e fini sono costituite, sono nondimeno perfette essenze. E i Sillogismi in sè sono, e di per sè, e con proprie ragioni si concepono: e le particolari, e finite essenze in sè, e di per sè sussistono: e co' proprî concetti loro si esprimono ».

L'accordo della essenza reale delle cose, e della sua esplicazione, con la natura del pensiero, e con la esplicazione di lui che si manifesta compiutamente nella forma sillogistica, dipende dal principio sovraccennato del Cusano, che la mente non solo è alterità dell'Assoluto, ma n'è altresì immagine, nella quale quello si riflette e si specchia. Come l'essenza reale delle cose partecipando dell'unità, si accomuna con le altre essenze, e partecipandone finitamente, se ne divide; così ancora la divisione e la definizione sono gli elementi del sillogismo, il quale esprime la divisione nelle premesse, e la definizione, o l'accordo nella conseguenza. Onde il Cusano attribuiva altresì grande importanza alla definizione, come avea fatto Platone, e prima i Pitagorici; dicendo che in lei consiste il sapere (1). In questo senso è vero che il movimento logico risponde al movimento reale delle cose; e la mente complica con il suo moto intellettivo ogni successivo movimento (2). L'Hegel trasportò il movimento successivo nel seno medesimo dell'Assoluto, il cui processo è per essenza immanente; altrimenti ei cesserebbe di essere infinito e perfetto. Onde la sua Logica, che sarebbe profondamente vera considerata come progresso della finita realtà, e del finito pensiero, riesce assurda quando si applica all'infinito; secondochè ne verrà fatto di notare appresso con maggiore ampiezza.

(1) Definitio *quae scire facit*, est explicatio eius, quod in vocabulo complicatur. Cusan. Compend. cap. X.

(2) Mens, motu suo intellectivo, omnem successionem motuum videtur complicare. Mens ex se exerit motum ratiocinativum, sic est forma movendi—Cusan. Idiot. lib. III, c. XV.

La Dialettica, prima del Cusano, fu considerata come qualche cosa di arbitrario, perchè il pensiero nostro si credette estraneo al mondo, e capace di stare a sè, come chiuso in un mondo suo proprio. Il Cusano associò la Cosmologia e la Logica rimenandole alla comune sorgente, e fece vedere che le forme del pensiero non sono fittizie, ma reali e necessarie. Se non che egli distinse processo da progresso e da movimento, infinito da finito, Teologia da Cosmologia e da Logica. E sebbene queste fossero modellate sopra di quella, nondimeno fece scorgere l'infinito intervallo che le separava. Il qual intervallo però si riduce ad infinita convenienza, quando si considera, che la medesima è l'origine della differenza e della concordanza, cioè l'atto creativo, ch'è ad un tempo l'infinito conflitto, e l'infinita armonia (1).

Mi giova ribadire questi pronunziati, perchè ora stanno occupando le menti di tutt'i pensatori, a ricordar loro, se pure ne fa mestieri, come li abbia intesi e propugnati una mente sì valida, come quella del Cusano; il che può essere cagione che vi si rifacciano sopra, e nuovi schiarimenti vi arrechino. Io intanto procedo oltre, e mi volgo al tema speciale delle mie ricerche, cioè all'influenza che queste dottrine fin qui toccate, più che svolte, hanno potuto avere sul sistema del nostro grande pensatore di Nola.

(1) Mens humana, rationis medio investigans, infinitum ab omni apprehensionis suae circulo eiiciens, ait nullam rem dabilem, ab alia quacumque per infinitum differre, omnemque dabilem differentiam infinita minorem, atque ipsam infinitam, non plus differentiam, quam concordantiam esse, quod ipsa concipit concordantia. Nic. Cusan. De Coniect. lib. II, cap. III.

CAPITOLO III

DELLA DIALETTICA DI GIORDANO BRUNO.

Stavano innanzi al Bruno due soluzioni date della origine e della natura dell' universo: quella della filosofia antica, e quella della cristiana. La prima era distinta in tre momenti, che si coordinano con tre luoghi celebri nella storia dell'umano pensiero: con Cotrona, con Elea, e con Alessandria. La seconda, tralcio novello innestato su l' antico tronco, aveva grandeggiato nelle opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa dal principio al termine dell'Evo mezzano. Le due filosofie si potevano contrassegnare con due semplici aggiunti: l' una era la filosofia della medesimezza, l' altra della creazione sostanziale; ma nell'una e nell' altra si potevano discernere delle varietà parziali, per le quali si era progredito lungo la via. I Pitagorici cominciarono per armonizzare, ma fallito loro, per la cattiva scelta, il termine mediano, finirono dando un accordo apparente. Gli Eleati ad un accordo menzognero anteposero andar difilati alla medesimezza e così l'Uno di Senofane e di Parmenide successe all'armonia ed al numero di Pitagora. Ma l'Uno era immobile, e bisognava ch' egli operasse in qualche modo, perchè le cose divenissero; però gli Alessandrini escogitarono un movimento che passava dall'Uno alla Ragione; da questa all'anima del mondo.

I Padri della Chiesa fecero risaltare la differenza tra le cose mutabili e l' assoluto; la grande, anzi la infinita sproporzione che v'è; mostrarono il rovescio della medaglia, come suol dirsi. Il conflitto tra la creatura ed il Creatore s'insinua in tutt'i loro trattati, come peccato di origine riluttante al divino precetto, come arbitrio sordo alla grazia; e le parole *mondo*, e *secolo* si contrappongono sempre alla vita eterna, prese in significato profano.

Restaurata la filosofia gentilesca di Pitagora e di Pla-

tone, ricomparve di nuovo la Monade che aveva abbagliato gli antichi filosofi, e si tentò un contemperamento fra l'antica medesimezza ed il nuovo dissidio. L'atto creativo si mostrava ed era acconcio a rimondare l'antica filosofia, a temperare la nuova; ed il Cardinale di Cusa si pose all'opera. Quel che abbia fatto, abbiamo esposto di sopra. La Dialettica per lui è medesimezza nelle relazioni intime dell'Infinito con sè stesso; è accordo nella relazione estrinseca, nella sua partecipazione. A Bruno non parve così, confuse di nuovo le une relazioni con l'altra, e considerò l'Infinito in un processo, il quale non è proprio di lui, ma del finito soltanto. Imperocchè scompartì la sua indivisibile essenza, e considerò separatamente tre uffici di lei, i quali armonizzavan l'infinito con sè medesimo.

« Son tre sorte d'intelletto, ei dice, il divino ch'è tutto; questo mundano, che fa tutto; gli altri particolari, che si fanno tutto: perchè bisogna, che tra gli estremi si ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca, come anco intrinseca di tutte cose naturali (1)». Qui si vede chiaro l'intendimento che ha il Bruno di accordare l'intelletto divino con gl'intelletti particolari, mediante un intelletto intermedio, da cui rampolla l'efficienza. Ma egli ponendo l'intelletto mondano come un altro termine, rende l'accordo impossibile, perchè due termini non si uniscono in un altro termine, ma in una relazione comune, la quale però non può essere termine essa medesima. Ma basti qui questa sola osservazione, chè a non intralciare la esposizione, ci riserviamo di notare in fine quelle cose che ci paiono più notevoli nel sistema del Nolano.

Aristotile nel noverare le cagioni delle cose, le distinse in quattro classi, ch'ei denominò efficiente, finale, materiale e formale, dalla diversa parte che hanno nella esistenza dell'effetto. Bruno, che pare aver avuto innanzi

(1) Giordano Bruno. Dialogo II. Del principio, Causa et Uno.

agli occhi la divisione aristotelica, esordisce da una distinzione fra queste quattro specie di cause. Ei vuole che la efficiente e la formale siano veramente cause, ma per la materiale e la formale preferisce il nome di principio, che gli pare più appropriato a significare, come esse non rimangono estrinseche all' effetto, ma gli siano intime ed essenziali. « *Principio*, ei dice, è quello, che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa, e rimane ne l' effetto, come dicono la materia e forma, che rimagnono nel composto, o pur gli elementi, dai quali la cosa viene a comporsi, e ne'quali va a risolversi. *Causa* chiamo quella, che concorre a la produzione de le cose esteriormente, et ha l' essere fuor de la composizione, come è l' efficiente et il fine, al quale è ordinata la cosa prodotta (1) ».

Premessa siffatta distinzione, poichè quello che comincia deve avere una cagione di sua esistenza, vediamo quale, secondo lui, sia la causa efficiente di questo mondo. « Quanto alla causa effettrice, dico l' efficiente fisico universale essere l' intelletto universale, ch' è la prima e principal facultà dell'anima del mondo, la qual è forma universale di quello (2) ». A descrivere poi la natura di questo intelletto universale, che fa tutto, ei ripiglia così: « L'Intelletto universale è l'intima più reale e propria facultà, e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, ch'empie il tutto, illumina l' universo, et indrizza la natura a produrre le sue specie, come si conviene, e così ha rispetto a la produzione di cose naturali, come il nostro intelletto a la congrua produzione di specie razionali (3) ». La produzione delle specie è attribuita dal Bruno all' intelletto *che fa tutto*, non già all' intelletto, *ch' è tutto*, il quale sta come ino-

(1) Bruno, loc. cit. Dialogo II.
(2) Bruno, loc. cit.
(3) Bruno, loc. cit. Qui si vede accennata la corrispondenza tra l'intelletto mondano che produce le specie naturali, e l' intelletto nostro che produce le specie razionali, che fu largamente esposta dal Cusano.

peroso, simile all' Uno degli Alessandrini; ma tra il sistema di Plotino e quello di Bruno si trova un divario nel concepire l'intelletto che fa tutto. Imperocchè la Ragione di Plotino era facoltà meramente speculativa, e l' attività cominciava dall' anima del mondo; quando al contrario Bruno pone che l'intelletto sia facoltà dell'anima mondiale. Onde immedesimate la *Ragione* e l'*Anima* degli Alessandrini nel solo *Intelletto mondano*, fa entrare per terzo gl'intelletti particolari, i quali sono esclusi dalla Triade alessandrina. Questa mutazione non si vuol considerare come accessoria nei due sistemi, perocchè implica un principio molto differente. L' Unità degli Alessandrini va scapitando nelle successive emanazioni, dovechè l'Intelletto divino di Bruno se ne viene vantaggiando. Il che si pare manifestamente nel determinare la causa finale dell'operazione di esso intelletto. « Il scopo e la causa finale, la qual si propone l'efficiente, è la perfezion de l' universo, la quale è, che in diverse parti de la materia tutte le forme abbiano attuale esistenza: nel qual fine tanto si diletta e si compiace l' intelletto, che mai si stanca suscitando tutte sorte di forme da la materia, come par, che voglia ancora Empedocle (1) ». Ma l'intelletto operando intende; intendendo si propone un fine, e questo fine è appunto forma delle cose. Se non che la forma che s' immedesima col fine non è la stessa della forma ricevuta dalla materia. « Voglio, ei dice, che siano considerate due sorte di forme: l'una, la quale è causa, non già efficiente, ma per la quale l' efficiente effettua, l' altra è principio, la quale da l'efficiente è suscitata de la materia (2) ». La forma adunque considerata come ragione finale è estrinseca alla cosa, le è intrinseca solo come impressa nella cosa fatta, ed in quanto determina la materia, che, come vedremo, n'è l'altro principio costitutivo. L'intelletto mondano però, in quanto fa,

(1) Bruno, loc. cit.
(2) Bruno, loc. cit.

è causa efficiente; in quanto intende quel che fa, è causa formale; in quanto indirizza ad uno scopo le sue fatture, è causa finale. Ma in tutti questi tre modi ei rimane fuori delle cose, che sono suoi effetti; intanto Bruno dice, ch'egli è causa estrinseca ed intrinseca (1): come va tutto ciò? Uno dei principii costitutivi delle cose è la forma; ora se l'intelletto efficiente è pure forma del suo effetto, come tale egli è intrinseco alla sua natura. La esteriorità, e la interiorità dell'intelletto per rispetto alla cosa fatta viene chiarita dal nostro filosofo con una similitudine. Il nocchiero considerato come parte della nave, in quanto viene con essa trasportato, si può dire intrinseco al movimento che la trasporta; in mentre che egli guidando e dirigendo la nave, l'è, per questo riguardo, estrinseco. Così pure l'intelletto è fuori della cosa prodotta come efficiente di essa, ed è intrinseco alla sua natura, come principio formale. In simigliante modo Plotino considerò l'anima mondiale come quella che vivifica il mondo, e che lo produce, senza che si risenta dei conflitti, ai quali va soggetto il mondo sensibile; essendo ella superiore a tutte le limitazioni corporali, e però agli effetti che da queste limitazioni provengono.

« Non è bellezza, dice Bruno, se non consiste in qualche specie o forma; non è forma alcuna, che non sia prodotta da anima ». Ciò è ragionevolmente dedotto dalle cose precedenti; perocchè se la forma nella cosa prodotta corrisponde alla ragione ideale nell'efficiente, conséguita che dove si vegga la forma, si arguisca l'anima, o l'intelletto ove abbia la propria causa. Ma però non apparisce limpida la conseguenza, che ne ricava il Bruno; che

(1) « Lo chiamo (l'intelletto efficiente) causa estrinseca, perchè come efficiente è parte de li composti e cose prodotte. È causa intrinseca, in quanto che non opra circa la materia e fuor di quella, ma come è stato poco fa detto; onde è causa estrinseca per l'esser suo distinto da la sustanza et essenza de gli effetti, e per che l'essere suo non è come di cose generabili e corrottibili, ben che verse circa quelle: è causa intrinseca, quanto a l'atto de la sua operazione ». Bruno, loc. cit.

dunque tutto ciò che ha forma ha anima. Imperocchè, o io sbaglio, o mi sembra che la diritta conseguenza sarebbe quella che ho accennato poco prima, vale a dire: se esiste la forma nell'effetto, dunque ci è stato l'intelletto nella causa. — Ma non può sussistere nulla, continua Bruno, in cui non si trovi improntata la forma; «l'anima dunque del mondo è il principio formale costitutivo de l'universo e di ciò, che in quello si contiene: dico, che se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose; quella per tutto è presidente a la materia, e signoreggia ne li composti, effettua la composizione e consistenzia de le parti (1) ». Questa vita, questo spirito, che riempie tutta la materia, e ch'è il vero atto e la vera forma di tutte le cose, è però scompartita quasi e partecipata secondo certi gradi; permanendo nondimeno sussistente, ed essendo *in proprio geno*. Questi gradi sono da considerare come altrettante forme, che si possono dire accidentali per distinguerle da quell'una e sostanziale. Altra è difatti la forma di elemento, ed altra quello di misto, di vegetale, di sensitivo, e d'intellettivo, che sono li cinque gradi pei quali si manifesta la forma unica. Onde queste cinque forme vanno distinte secondo le operazioni, « non già secondo quella ragione dell'essere e fondamentale, la quale medesima empie il tutto, e non secondo il medesimo modo (2) ».

Se la forma unica ed universale si trova in tutte cose in differenti maniere, ogni cosa può diventare tutte le altre, ed è in tutte le altre, perchè queste sono pure nella forma, o anima universale. Questo corollario medesimo vedemmo ricavato dal Cusano, mostrando che ogni cosa era in ciascun' altra, perchè tutte *contrattamente* erano l'unico universo. Mi piace allegare anche in questa dottrina le parole medesime del Bruno.

(1) Bruno, loc. cit.
(2) Bruno, loc. cit.

« *Dicsono.* Voi mi scuoprite qualche modo verisimile, con il quale si potrebbe mantener l'opinione d'Anassagora, che voleva, ogni cosa essere in ogni cosa, per che, essendo il spirto, o anima, o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto.

Teofilo. Non dico verisimile, ma vero; per che quel spirto si trova in tutte le cose, le quali, se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibile d'animalità e vita, son però secondo il principio e certo atto d'animalità e vita (1) ».

Profonda è certamente questa ultima distinzione dell'atto della vita, e del suo principio, e che noi abbiamo veduta rincalzata dal Leibnizio. Si potrebbe dire che la vita in questo stato primitivo, e potenziale sia come assopita; e 'l Burdach ha veramente affermato che il sonno sia lo stato embrionico di essa. L'anima, ha detto Gioberti, è l'interiorità di ogni monade, la quale si sviluppa per varii gradi, che rispondono ai varii ordini delle forze meccaniche, fisiche, chimiche, vegetative, animali, sensitive, razionali. Questi ordini si possono agevolmente riscontrare coi cinque gradi testè menzionati dal Bruno. Imperocchè l'intelletto mondano di lui non si differenzia in altro dall'Universo contratto del Cardinale di Cusa, e dalla Metessi giobertiana, se non in quanto il Nolano volle immedesimarlo con l'intelletto divino, ed il Cusano ed il Gioberti lo dissero soltanto una contrazione ed una partecipazione creata da lui. Da questa somiglianza adunque, invece d'inferire che siano panteisti Niccolò di Cusa e Vincenzo Gioberti, si dee confessare che il Bruno in parecchie cose rasentò il vero, ed in certe altre lo colse. Il pretendere che in un filosofo, ove si trova qualche sbaglio, sia tutto un cumulo di errori, sa di poco o di nullo accorgimento.

Dalla forma unica ed universale rampollano le forme specifiche ed accidentali, che sono come circoscrizioni

(1) Bruno, loc. cit.

di quella, o meglio sono quella medesima per differenti gradi, ed in svariate maniere partecipata. Nella spiegazione del modo, con cui quella primitiva forma produce queste particolari, abbiamo occasione di ridurci a mente la contraibilità e la contrazione del Cusano: tanto aperta ne apparisce la somiglianza. Addurrò al solito le proprie parole di Bruno.

« *Dicsono*. Oltre, questa forma è definita e determinata per la materia, per che avendo in sè facilità di costituir particolari, di specie innumerabili, viene a contraersi a costituir uno individuo, e da l' altro canto la potenza de la materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie, tanto che l'una è causa de la definizione e determinazione de l'altra.

« Dunque in certo modo approvate il senso di Anassagora, che chiama le forme particolari di natura latitanti; alquanto quel di Platone, che le deduce da le idee; alquanto quel di Empedocle, che le fa provenire da la intelligenza; in certo modo quel di Aristotile, che le fa come uscire da la potenza de la materia (1) ».

Avendo avvertito che questo luogo di Bruno fa ricordare la contraibilità del Cusano, debbo notare un divario fondamentale che corre tra le due dottrine. Secondo il Cardinal di Cusa la potenza viene contratta dall'atto, e questo non si contrae, ma è contraente. Secondo Giordano Bruno si contrae la materia, e si contrae la forma, perchè tutt' e due sono contraibili. Poi vedremo la ragione di questo divario, che non è certamente fortuito, nè accessorio.

Dopo avere spiegata la natura della forma, che si trova diffusa in tutto l'Universo, come una voce si può concepire in una stanza, si mostra il divario che passa tra le forme accidentali, e questa sostanzievole ed immutabile. Alla qual differenza ci porge un' acconcia si-

(1) Bruno, loc. cit.

miglianza la forma artistica improntata in un marmo, in un legno, o in una materia qualunque. Si può difatti cangiare la forma, senza che per questo si distrugga la materia, onde quella forma si dee reputare sopravvenuta alla materia, ed onninamente accidentale. La materia adunque è il ricettacolo delle forme artistiche, ma sta da sè, poniamo che le forme si alterino e passino. Così pure nella natura noi vediamo i subbietti sensibili mutare di qualità, e nondimeno perdurare nella primitiva essenza; però nella natura come nell' arte v' è una materia ed una forma. Se non che nell' arte la materia è modificata, e l'artista non fa, se non riformare la forma primitiva e naturale. Non così nella natura, dove la forma non soprarriva alla materia, ma nasce da lei, e con lei. Di queste forme particolari nondimeno noi vediamo una continua vicissitudine, ed intanto il subbietto permane nella sua primitiva essenzia; sicchè argomentiamo, che oltre a quella forma accidentale che passa, un' altra ce ne debba essere che perduri, e che accoppiata con la materia, costituisca il subbietto in quella data classe di esseri. Questa conobbero ancora li Scolastici, e le posero il nome di forma sostanziale, a discernerla da quella mutabile che dissero accidentale. Se non che osserva il Bruno, come quella denominazione non rispose alla forma ch' essi concepirono; perocchè la loro forma sostanziale non era in fondo, che una forma accidentale. Di fatti se il ferro, oltre al colore, al peso, e via via, ha una forma più intima che lo fa essere ferro, e non altro subbietto, chè cosa avviene di tal forma sostanziale, quando il ferro si trasmuta in altre sostanze? Nè questa trasmutazione si può mettere in dubbio, quando la sperienza di ogni giorno ce lo testifica. Adunque se pure quella pretesa forma sostanziale si perde nel tramutamento di un subbietto in altro subbietto, si vuol conchiudere, ch' ella per fermo non fosse stata mai sostanziale, ma accidentale e mutabile. Onde il Bruno deride i *cucullati metafisici* che hanno

inventato la umanità, la bovinità, la olività per forme sostanziali specifiche; nè ammette altre forme sostanziali, salvo una sola che si dee stimare immutabile ed universale. In questa sentenza ei venne dopo di aver avvisato di essere tutto la materia, perocchè la vedeva rimanere salda non ostante l' avvicendarsi delle forme. « Ma dopo aver più maturamente considerato, ei dice, avendo risguardo a più cose, troviamo, ch'è necessario conoscere ne la natura doi geni di sustanza, l'uno, ch' è forma, e l' altro, ch' è materia. Per che è necessario, che sia un atto sostanzialissimo, nel qual' è la potenza attiva di tutto, et ancora una potenza et un soggetto, nel qual non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto (1) ».

La forma sostanziale è così necessaria a costituire una sostanza, come la materia medesima; ma la forma che entra a costituire la sostanza non deve essere una vuota astrazione, come quella immaginata dagli Scolastici, sì veramente reale e concreta.

« La materia non è contrahibile a la particularità, se non per qualche forma, e questa forma, per esser principio costitutivo d' una sustanza, vogliono che sia sustanziale, ma poi non la potranno mostrare fisicamente, se non accidentale: et al fine, quando avranno fatto tutto, per quel che possono, hanno una forma sostanziale sì, ma non naturale, ma logica; e così alfine qualche logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali (2) ».

Tra gli antichi filosofi alcuni avevano considerato soltanto la materia come principio costitutivo delle sostanze, siccome Democrito e gli Epicurei, altri a preferenza la forma, come i Pitagorici, e Platone, i quali avevano ammesso un'anima del mondo, chiamata però sorgente delle forme. Bruno riunì questi due principî, ed inte-

(1) Bruno, loc. cit. Dial. III.
(2) Bruno, loc. cit. Dial. III.

grò le sentenze divise degli antichi. Egli suole spesso far mostra di questo metodo conciliativo, e ne mena vanto, affermando « essere cosa da ambizioso e cervello presuntuoso, vano et invidioso, voler persuadere ad altri, che non sia che una sola via d' investigare e venire a la cognizione de la natura, ed esser cosa da pazzo et uomo senza discorso donarlo ad intendere a sè medesimo (1) ».

In questo modo dalla causa efficiente, ch'è l'intelletto mondano, passa alla finale, ch'è lo scopo che questo nell'operare si propone. Dalla causa finale passa al principio formale, perchè questo non è, se non la effettuazione di quella. Dal principio formale finalmente al principio materiale, perchè l' uno non può stare senza dell' altro, essendo come due termini corrispettivi, di cui l'uno richiama l'altro, e questo senza di quello nè può stare, nè si può concepire. « Questo vuole il Nolano (dice Teofilo nel precitato dialogo), ch' è uno intelletto, che dà l' essere a ogni cosa, chiamato dai Pitagorici et il Timeo, datore de le forme; un'anima e principio formale, che si fa, et informa ogni cosa, chiamata dai medesimi fonte de le forme; una materia, de la quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti ricetto de le forme (2) ». Il Bruno adunque considera la natura come avente un corpo ed un'anima; e dippiù l'anima come vivificatrice, e come contenente la ragione delle specie. « Onde diciamo in questo corpo tre cose: prima, l'intelletto universale indito ne le cose; secondo, l'anima vivificatrice del tutto; terzo, il soggetto ».

Arrivati ad esporre la sua dottrina su la materia, che oltre all'essere più rilevante, è ancora più controvertibile, stimiamo arrecare quel frammento del terzo dialogo della Causa, Principio ed Uno, ov'è largamente trattata dal Nolano. Così ci sarà più facile dar a intendere le no-

(1) Bruno, loc. cit. Dial. III.
(2) Bruno, loc. cit. Dial. III.

stre osservazioni sul proposito, quando sarà tempo; ed ancora il lettore avrà agio di ammirare la fecondità dell'eloquio del nostro filosofo, ch'è non meno immaginoso di quello che fosse sottile.

« *Teofilo*. Certo, questo principio, ch'è detto materia, può essere considerato in due modi: prima come una potenza, secondo come un soggetto. In quanto che presa nella medesima significazione che potenza, non è cosa, ne la quale in certo modo, e secondo la propria ragione non possa ritrovarsi, e li Pitagorici, Platonici, Stoici et altri non meno l'han posta nel mondo intelligibile, che nel sensibile; e noi non la intendendo a punto come quelli la intesero, ma con una ragione più alta e più esplicata, in questo modo ragioniamo de la potenza, o ver possibilità. La potenza comunemente si distingue in attiva, per la quale il soggetto di quella può operare, et in passiva, per la quale o può essere, o può ricevere, o può avere, o può essere soggetto di efficiente in qualche maniera. De la potenza attiva non ragionando al presente, dico, che la potenza, che significa in modo passivo, ben che non sempre sia passiva, si può considerare o vero assolutamente, e così non è cosa, di cui si può dir l'essere, de la quale non si dica il posser essere, e questa sì fattamente risponde a la potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno; onde, se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; per che l'una potenza implica l'altra, voglio dir con esser posta lei pone necessariamente l'altra. La qual potenza, per che non dice imbecillità in quello, di cui si dice, ma più tosto confirma la virtù et efficacia, anzi al fine si trova, ch'è tutt'uno et a fatto la medesima cosa con la potenza attiva, non è filosofo, nè teologo, che dubiti di attribuirla al primo principio sopranaturale. Per che la possibilità assoluta, per la quale le cose, che sono in atto, possono essere, non è prima che l'attualità, nè tampoco poi che quella oltre il possere es-

sere, è con lo essere in atto, e non precede quello; per che, se quel, che può essere, facesse sè stesso, sarebbe prima che fusse fatto. Or contempla il primo et ottimo principio, il qual è tutto quel, che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto, se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa.

Non è così ne le altre cose, le quali, quantunque sono quello, che possono essere, potrebbono però non esser forse, e certamente altro, o altrimenti che quel, che sono; per che nessuna altra cosa è tutto quel, che può essere. L' uomo è quel, che può essere; ma non è tutto quel, che può essere. La pietra non è tutto quello, che può essere; per che non è calce, non è vase, non è polve, non è erba. Quello, ch' è tutto, che può essere, è uno, il quale ne l'esser suo comprende ogni essere. Lui è tutto quel, ch' è, e non può essere qual si voglia altra cosa, ch'è e può essere. Ogni altra cosa non è così; però la potenza non è eguale a l'atto, per che non è atto assoluto, ma limitato; oltre che la potenza sempre è limitata ad uno atto, per che mai ha più che uno essere specificato e particolare, e se pur guarda ad ogni forma e atto, questo è per mezzo di certe disposizioni, e con certa successione di uno essere dopo l' altro. Ogni potenza dunque et atto, che nel principio è come complicato, unito et uno, ne le altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato. L'Universo, ch' è il grande simulacro, la grande imagine, e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel, che può essere per le medesime specie, e membri principali, e continenza di tutta la materia, a la quale non si aggiunge, e da la quale non si manca di tutta et unica forma. Ma non è già tutto quel, che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui, però non è altro, che un' ombra del primo atto e prima potenza, e per tanto in esso la potenza e l' atto non è assolutamente la medesima cosa, per che nessuna parte sua è tutto quello, che può essere. Oltre che in quel modo specifico, che abbiamo detto, l' universo è

tutto quel, che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto: il principio suo è unitamente et indifferentemente, per che tutto è tutto et il medesimo semplicissimamente, senza differenza e distinzione.

Dicsono. Che dirai de la morte, de la corruzione, dei vizi, de' difetti, de' mostri? Volete, che questi ancora abbiano luogo in quello, ch'è il tutto, che può essere et è in atto tutto quello, ch' è in potenza?

Teofilo. Queste cose non sono atto o potenza, ma sono difetto et impotenza, che si trovano ne le cose esplicate, per che non sono tutto quel, che possono essere, e si forzano a quello, che possono essere. Là onde non possendo essere insieme et ad un tratto tante cose, perdeno l'uno essere con l'altro, e talor sono diminuite, manche e stroppiate, per l'incompassibilità di questo essere e di quello. Or tornando al proposito, il primo principio assoluto è grandezza e magnitudine, ed è tal magnitudine e grandezza, ch'è tutto quel, che può essere. Non è grande di tal grandezza, che possa esser maggiore, nè che possa esser minore, nè che possa dividersi, come ogni altra grandezza, che non è tutto quel, che può essere; però è grandezza massima, minima, infinita, impartibile, e d'ogni misura. Non è maggiore, per esser minima, non è minima, per esser quella medesima massima; è oltre ogni egualità, per che è tutto quel, ch'ella possa essere. Questo, che dico de la grandezza, intendi di tutto quel, che si può dire; per che è similmente bontà, ch'è ogni bontà, che possa essere; è bellezza, ch' è tutto il bello, che può essere, e non è altro bello, che sia tutto quello, che può essere, se non questo uno. Uno è quello, ch'è tutto e può esser tutto assolutamente. Ne le cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro, che quel, ch' è in atto, secondo il quale è quel, che può essere, per aver una specie d' attualità: tuttavia nè in questo unico esser specifico giamai è tutto quel, che può essere qualsivoglia particolare. Ecco il sole, non è tutto quello, che può essere il sole, non è per tutto, dove può

essere il sole; per che, quando è oriente a la terra, non gli è occidente, nè meridiano, nè di altro aspetto. Or se vogliamo mostrar il modo, con il quale Dio è sole, diremo, per che è tutto quel, che può essere, che è insieme oriente, occidente, meridiano, medinoziale, e di qual si voglia di tutti punti de la convessitudine de la terra. Onde, se questo sole, o per la sua rivoluzione, o per quella de la terra, vogliamo intendere, che si muova, e mute loco, (diremo) per che non è attualmente in un punto senza potenza d'essere in tutti gli altri, e però have attitudine ad esservi. Se dunque è tutto quel, che può essere, e possiede tutto quello, ch'è atto a possedere, sarà insieme per tutto et in tutto, e sì fattamente mobilissimo e velocissimo, ch'è anco stabilissimo et immobilissimo: però tra li divini discorsi troviamo, ch'è detto stabile in eterno e velocissimo, che discorre da fine a fine, per che s'intende immobile quello, che in uno istante medesimo si parte dal punto d'oriente, et è ritornato al punto d'oriente. Oltre che non meno si vede in oriente, che in occidente, e qual si voglia altro punto del circuito suo: per il che non è più ragione, che diciamo egli partirsi e tornare, esser partito e tornato da quel punto a quel punto, che da qual si voglia altro d'infiniti al medesimo. Onde verrà esser tutto e sempre in tutto il circolo, et in qual si voglia parte di quello; e per conseguenza ogni punto individuo de l'eclittica contiene tutto il diametro del sole.

E così viene uno individuo a contenere il dividuo; il che non accade per la possibilità naturale, ma sopranaturale, voglio dire, quando si supponesse, che il sole fosse quello, ch'è in atto tutto quel, che può essere. La potestà sì assoluta non è solamente quel, che può essere il sole, ma quel, ch'è ogni cosa, e quel, che può essere ogni cosa, potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere di tutto l'essere. Onde altamente è detto dal rivelatore (1): *Quel, ch'è, me invia, colui, ch'è dice così.*

(1) Esodo, 3, 14.

Però quel, che altrove è contrario et opposito, in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in lui è medesima. Così discorri per le differenze di tempo e durazioni, come per le differenze d'attualità e possibilità; però lui non è cosa antica, e non è cosa nuova, per il che ben disse il rivelatore *primo* e *novissimo*.

Dicsono. Questo atto assolutissimo, ch' è medesimo che l' assolutissima potenza, non può esser compreso da l'intelletto, se non per modo di negazione: non può, dico, esser capito, nè in quanto può esser tutto, nè in quanto è tutto. Per che l'intelletto, quando vuole intendere, gli fa mestiero di formar la specie intelligibile, d' assomigliarsi, commisurarsi et uguagliarsi a quella. Ma questo è impossibile; per che l'intelletto mai è tanto, che non possa essere maggiore, e quello, per essere immenso da tutti lati e modi, non può esser più grande. Non è dunque occhio, ch'approssimar si possa, o ch' abbia accesso a tanto altissima luce e sì profondissimo abisso.

Teofilo. La coincidenza di questo atto con l' assoluta potenza è stata molto apertamente descritta dal spirito divino, dove dice: *Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*. Conchiudendo dunque, vedete, quanta sia l' eccellenza de la potenza, la quale se vi piace chiamarla ragione di materia, che non hanno penetrato i filosofi volgari, la possete, senza detraere a la divinità, trattar più altamente, che Platone ne la sua Politica et il Timeo. Costoro, per averne troppo alzata la ragione de la materia, son stati scandalosi ad alcuni teologi. Questo è accaduto, o per che quelli non si sono bene dichiarati, o per che questi non hanno bene inteso; per che sempre prendeno il significato de la materia, secondo ch'è soggetto di cose naturali, solamente come nodriti ne le sentenze d' Aristotile, e non considerano, che la materia è tale a presso gli altri, ch' è comune al mondo intelligibile e sensibile, come essi dicono, prendendo il signifi-

cato secondo una equivocazione analoga. Però prima che sieno condannate, denno essere bene esàminate le opinioni, e così distinguere i linguaggi, come sono distinti li sentimenti.

Atteso che, ben che tutti convegnano talvolta in una ragion comune de la materia, sono differenti poi nella propria. E quanto appartiene al nostro proposito, è impossibile, tolto il nome de la materia, e sie cazioso e malvagio ingegno quanto si voglia, che si trove teologo, che mi possa imputar impietà per quel, che dico et intendo de la coincidenza de la potenza et atto, prendendo assolutamente l'uno e l'altro termino. Onde vorrei inferire, che, secondo tal proporzione, qual è lecito dire, in questo simulacro di quell' atto e di quella potenza, per essere in atto specifico tutto quel tanto, ch'è in specifica potenza, per tanto che l' universo secondo tal modo è tutto quel, che può essere, sie che si voglia quanto a l'atto e potenza numerale, viene ad aver una potenza, la quale non è assoluta, un'anima non assoluta da l'animato, non dico il composto, ma il semplice.

Onde così de l' universo fia un primo principio, che medesimo s' intenda non più distintamente materiale e formale, che possa inferirsi da la similitudine del predetto potenza assoluta et atto. Onde non fia difficile o grave d'accettar al fine, che il tutto secondo la sustanza è uno, come forse intese Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotile.

Dicsono. Volete dunque che, benchè discendendo per questa scala di natura, sia doppia sustanza, altra spirituale, altra corporale, che insomma l'una e l'altra si riduca ad uno essere et una radice?

Teofilo. Se vi par, che si possa comportar da quei, che non penetrano più che tanto (1) ».

Terminata la ricerca della materia presa nel significato di potenza, la quale quando è assoluta coincide con

(1) Bruno, loc. cit. Dial. III.

l' atto, procede il Bruno a considerare la materia come subbietto. Qui si fa un salto dal pensiero alla realtà, simile a quello che notammo di sopra, del conchiudere dalla necessità dell'intelletto efficiente alla necessità dell'anima nella cosa prodotta. In questo consiste il vizio principale del sistema del Bruno, il quale si riscontra con quello del Cusano, finchè si limita a considerare la potenza pura, o la possibilità del mondo, che veramente s'immedesima in Dio, o nel *Possest*. Ma da indi in qua se ne discosta per lungo tratto, perchè Bruno continua a considerare come infinito l' effetto reale di questa infinita potenza; il che non può accadere per la limitazione intrinseca ad ogni partecipazione. Imperocchè la partecipazione è altra dall' unità partecipata, ed ecco il limite come necessario alla sua essenza. Chi ricorda quanto dice sul proposito il Cardinale di Cusa, fa equa estimazione di questa nostra avvertenza. Ma non lasciamo di esaminare a parte a parte il processo del suo ragionare; la cui somma si riduce a questo:

Le sostanze spirituali e le corporali hanno differenze, adunque hanno ancora qualche cosa di comune, potendosi ridurre sotto il medesimo genere, o *geno*, come piace al Bruno di dire. Questa sostanza comune, che le comprende entrambe, è secondo lui la materia.

Inoltre Avicebron dice: se attraverso le forme accidentali, n'è dato concepire una materia comune, chi ci può togliere di fare lo stesso sotto le forme sostanziali?

Dippiù: se nella natura si vede una gradazione nel partecipare la sussistenza, ed ogni gradazione suppone una colligazione; tutte cose in fine debbono avere un principio comune del loro sussistere.

Inoltre, come ogni sensibile suppone un soggetto della sensibilità, così ogni intelligibile arguisce un subbietto della intelligibilità. Adunque si deve trovare alcuna cosa che risponde alla ragione comune dell' uno e dell' altro. Nè valga il dire che le cose corporali non possano avere

nessuna medesimezza con le spirituali, perchè tutti s'accordano a confessare, che la materia che va innanzi alla formazione dei corpi, non può essa medesima essere corpo; onde rimane che sia spirituale. Qui ribadisce i suoi argomenti con tre autorità, che piglia dai Peripatetici, dalla Scrittura, e da Plotino. Dicono alcuni Peripatetici, che a serbare un certo ordine nelle cose, si richiede che nelle sostanze corporee si trovi alcun che di formale e di divino, come per contrario nelle divine ci si rinvenga qualche cosa di materiale. Dalla Scrittura poi ricava una ragione di convenienza coi suoi pronunziati, dal chiamare che fa un angelo per suo fratello il patriarca Giacobbe; il che non avrebbe detto l'angelo se tra la natura angelica e la umana non ci fosse stato un intrinseco legame, e la concorrenza in un subbietto comune. Finalmente allega la sentenza di Plotino, il quale afferma « che se nel mondo intelligibile è moltitudine e pluralità di specie, è necessario, che vi sia qualche cosa di comune, oltre la proprietà e differenza di ciascuna di quelle: quello, ch'è comune, tien luogo di materia; quello, ch'è proprio, e fa distinzione, tien luogo di forma (1) ».

Sebbene però la materia fosse una sola sotto le moltiplici differenze formali, nondimeno bisogna distinguere tra la materia spirituale e la corporale. Ancorachè l'una e l'altra si volesse concepire come dimensionabile, facendo la dimensionabilità la ragione propria della materia, si potrebbe dire, che l'una è assoluta dalle dimensioni, e l'altra è contratta ad esse. Nella prima maniera ella coincide con l'atto, nella seconda ella è ristretta ad alcune determinate dimensioni. Anche in questa differenza Bruno si giova della sentenza di Plotino. « Costui, ei soggiunge, facendo differenza tra la materia di cose superiori et inferiori, dice, che quella è insieme tutto, et essendo che possiede tutto, non ha in

(1) Bruno, loc. cit. Dial. IV.

che mutarsi; ma questa con certa vicissitudine per le parti si fa tutto, et a tempi e tempi si fa cosa e cosa, però sempre sotto diversità, alterazione e moto. Così dunque mai è informe quella materia, come nè anco questa, ben che differentemente quella e questa, quella ne l'istante de l'eternità, questa ne gl'istanti del tempo, quella insieme, questa successivamente, quella esplicatamente, questa complicatamente, quella come molti, questa come uno, quella per ciascuno, e cosa per cosa, questa come tutto et ogni cosa (1) ».

Bruno sostiene adunque che la materia, pur quando non sia da dimensioni particolari determinata, sia qualche cosa di reale, anzi il sostrato di ogni realtà, non già il *prope nihil* dei Peripatetici. Infatti dal non avere ella nessun atto, e forma peculiare non si deve inferire che non sia nulla, ma al contrario che li abbia tutti confusamente e complicatamente, e però che sia tutto. E se la materia non ha nessuna forma attuale, e nessuna dimensione, è perchè in questo modo ella è capace di averle tutte: *ideo nullas habet, ut omnes habeat.* Il che si pare eziandio dall'opinione aristotelica, la quale pone che le forme erompano dall' intimo seno della materia, non già che le soprarrivino da fuori. Or come potrebbe cacciarle da sè, posto che in nessuna guisa le contenesse? Onde taccia di inconcludenza i sostenitori di queste dottrine, che si rimuovono l'una l'altra. In poche parole, se la materia è il subbietto delle mutazioni, senza che per questo ella si muti, non si può dire poi ch' ella sia ora in potenza ed ora in atto, ma piuttosto che in lei potenza ed atto coincidono. Ma l'atto e la forma sono la medesima cosa, adunque materia e forma rimangono immutabili sotto le mutazioni accidentali della natura, le quali soltanto passano, mentre quelle perdurano, nè si possono annichilare, altrimenti si evacuerebbe l'universo.

(1) Bruno, loc. cit.

Così Giordano Bruno mostra prima il divario tra causa e principio, poi nel processo li fa vedere una medesima cosa, trovando nella causa efficiente la finale, nella finale la formale, nella causa formale la forma come principio costitutivo della natura, e nella forma finalmente facendo coincidere la potenza, o la materia. L'esteriorità della causa e la interiorità del principio si ricongiungono nell'Uno, ch'è insieme causa e principio. Così mediante l'efficienza di cui si vale, come di termine mediano, egli unisce gli estremi, che sono l'intelletto ch'è tutto, e l'intelletto ch'è fatto tutto. Senza questa esplicazione noi non avremmo conosciuto quel recondito sostrato della natura, al quale si perviene attraverso delle mutazioni sensibili. È per questo che il Bruno tratta all'ultimo la ragione dell'Uno, perchè esso nel sistema del Nolano non risalta, se non come totalità assoluta. L'efficienza è il processo, l'Uno è il risultamento. Noi però mostreremo che cosa intende per Uno, e quali relazioni avesse con la Monade e col Minimo e col Massimo nel sistema che stiamo esponendo.

CAPITOLO IV

DELL' UNO, DEL MASSIMO, E DEL MINIMO.

Lo scopo ultimo della filosofica speculazione sta secondo Bruno nella ricerca dell' Uno, ma considerato nelle cose medesime, dove che la fede lo pone fuori di esse. A tal intendimento egli indirizza però tutta la sua filosofia, tanto che si può affermare, che questo concetto assolva e fornisca tutte le sue trattazioni. Ma nella parte speculativa del suo sistema possiamo scorgere ch' esso ci si presenta sotto tre differenti denominazioni, che sono quelle di Uno, di Massimo, e di Minimo. Imperocchè o si considera nel principio della formazione delle cose, e l'uno ti appare come Minimo; o si considera in fine come totalità perfetta, ed esso ti si mostra

come Massimo; o finalmente si risguarda come identità del principio e del fine, del Minimo e del Massimo, ed esso piglia più appropriatamente il nome di Uno.

Il Minimo essendo il fondamento e la sostanza delle cose è stato detto ora monade, ed ora punto. Pitagora, il quale pose i numeri come principii specifici delle cose, perchè i numeri si risolvono tutti dell' unità, tenne in maggior conto il Minimo sotto di questo nome. Platone, che pose le specie consistenti nelle figure, intese come sostanza universale il punto. Onde il Bruno opina aver lui chiamato *magno* le figure; e *parvo* l' atomo o il punto. Ma qui osserva molto profondamente il Nolano, che siccome il numero precede la figura, così si deve conchiudere che la monade precede il punto. La figura, ei dice (1), è un numero sensibile; però il punto si può tenere come l'uno in positura. Le forme aritmetiche possono far senza delle geometriche per questa ragione appunto, perchè le prime si versano intorno ai numeri, le seconde intorno alle figure. Onde nello spiegare la essenza delle cose, volendo discostarci più che possiamo dalla composizione e dalla moltitudine, sogliamo ricorrere più presto alle numeriche proporzioni che alle figurative. Una specie è da noi concepita come un numero; perchè come un numero si differenzia da un altro con aggiungervi o levarne una unità, così pure delle specie interviene (2). Ma nel volere esprimere il movimento del Minimo per costituire la sostanza di una cosa, noi dobbiamo necessariamente ricorrere alla figura. Onde il minimo ci si mostra come un centro indivisibile, da cui si partono come linee le differenti specie, le quali linee per un movimento circolare tornano sopra

(1) Figura quippe numerus sensibilis est. *Bruno, De Monade, Numero et Figura, Cap. I.*

(2) « Species quippe a speciebus, sicut numeri a numeris distinguuntur, quia secundum numeros diversificantur formae, secundum momenta virtutes compositorum, secundum mensuras corpora, secundum sensibiles occultasque figuras omnia ». *Bruno, op. cit. loc. cit.*

di sè. La figura primitiva però che si origina dalla Monade è il circolo (1).

La sostanza del circolo è tutta riposta nel centro, e da qui viene la grande importanza, che ha il minimo nel sistema del nostro filosofo. Ei però dice:

« Unicus est *Minimum* quia sustinet omnia Cyclus;
Qui quia perfecte est internus in omnibus, atque
Extra ipsum nihil est, vere omne, per omne, et in omni
Compertus: minimus quare est maximus idem » (2).

La medesimezza del Minimo col Massimo qui accennata risulta dalle cose che abbiamo detto avanti. Il Minimo è come la potenzialità delle cose, di cui il Massimo è l'atto: ma il potere e l'atto coincidono nell'Infinito; però i due termini valgono la medesima cosa. Il Massimo è il Minimo moltiplicato, ed hanno però la medesima relazione che ha la potenza con la radice. Levate la radice, e manca la potenza; sottraete il Minimo, e svanirà il Massimo. Il Minimo inchiude tutt'i numeri e tutte le figure come unità e come punto; il Massimo l'inchiude come Infinito e come Immenso. Ma avverte il Bruno che la mente più presto potrebbe arrivare al Minimo, che al Massimo; credo, perchè il principio nelle cose apparisce più chiaro, che il termine.

L'identità del Minimo e del Massimo si trova nell'Uno, di cui diamo la descrizione con le parole medesime del Bruno, nell'ultimo dei cinque dialoghi che sono intitolati del Principio, della Causa e dell'Uno.

« *Teofilo*. È dunque l'Universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo et ottimo, il quale non de-

(1) « Unum veluti centrum est individuum ex quo et de quo originaliter omnes species veluti diversarum innumerabiliumque linearum effluxus esse cognoscimus. Ad quod item et in quod sese recipiendo reducitur ». *Bruno*, *op. cit. Cap. II.*

(2) Bruno, op. cit.

ve posser esser compreso, e però infinibile et interminabile, e per tanto infinito et interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente; per che non ha cosa fuor di sè, ove si trasporte; atteso che sia il tutto. Non si genera; per che non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; per che non è altra cosa, in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso ch' è infinito, a cui come non si può aggiungere, così è da cui non si può suttrarre, per ciò che lo infinito non ha parti proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, per che non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte le contrarietadi ne l' esser suo, in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro et altro modo d' essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, nè può aver contrario o diverso, che l' alteri, per che in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, per che non è figurato, nè figurabile, non è terminato, nè terminabile. Non è forma; per che non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile, nè misura. Non si comprende; per che non è maggior di sè. Non si è compreso; per che non è minor di sè. Non si agguaglia; per che non è altro et altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo et uno, non ha essere et essere, e perchè non ha essere et essere, non ha parte e parte, e per ciò che non ha parte e parte non è composto. Questo è il termine di sorte, che non è termine; è talmente forma, che non è forma; è talmente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima, per che è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno. In questo certamente non è maggiore l' altezza, che la lunghezza e profondità, onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. Ne la sfera medesima cosa è lunghezza, che larghezza e profondo, per

che hanno medesimo termino; ma ne l' universo medesima cosa è larghezza, lunghezza e profondo, per che medesimamente non hanno termine, e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante, et altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte, che differisca dal tutto. Per che, se vuoi dir parte de l' infinito, bisogna dirla infinito; s' è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l' universo è uno, infinito, impartibile. E se nell' infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come d' altro et altro, certo l' infinito è uno. Sotto la comprensione de l' infinito non è parte maggiore e parte minore; per che a la proporzione de l' infinito non si accosta più una parte quanto si voglia maggiore, che un' altra quanto si voglia minore: e però nella infinita durazione non differisce l' ora dal giorno, il giorno da l' anno, l' anno dal secolo, il secolo dal momento, per che non son più li momenti e le ore, che li secoli, e non hanno minor proporzioni quelli, che questi, a l' eternità. Similmente ne l' immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga; per che a la proporzione de l' immensitudine non più si accosta per le parasanghe, che per i palmi. Dunque infinite ore non son più, che infiniti secoli, et infiniti palmi non son di maggior numero, che infinite parasanghe. A la proporzione, similitudine, unione et identità de l' infinito non più t' accosti con essere uomo, che formica, una stella, che un uomo; per che a quello essere non più t' avvicini con esser sole, luna, che un uomo, o una formica, e però ne l' infinito queste cose sono indifferenti. E quello, che dico di queste, intendo di tutte l' altre cose di sussistenza particulare. Or se tutte queste cose particulari ne l' infinito non sono altro et altro, non sono differenti, non sono specie, per necessaria conseguenza non sono numero; dunque l' universo è ancor uno immobile.

Questo, per che comprende tutto, e non patisce altro et altro essere, e non comporta seco nè in sè mutazione

alcuna, per conseguenza è tutto quello, che può essere, et in lui, come dissi l' altro giorno, non è differente l'atto da la potenza. Se da la potenza non è differente l'atto, è necessario, che in quello il punto, la linea, la superficie et il corpo non differiscano; per che così quella linea è superficie, come la linea movendosi può essere superficie, così quella superficie è mossa et è fatta corpo, come la superficie può muoversi, e con il suo flusso può farsi corpo. È necessario dunque, che il punto ne l' infinito non differisca dal corpo, per che il punto scorrendo da l' esser punto, si fa linea, scorrendo da l' esser linea, si fa superficie, scorrendo da l' esser superficie, si fa corpo. Il punto dunque, per che è in potenza ad esser corpo, non differisce da l' esser corpo, dove la potenza e l' atto è una medesima cosa. Dunque l' individuo non è differente dal dividuo, il semplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza. Per che dunque l' infinito è tutto quello, che può essere, è immobile; per che in lui tutto è indifferente, è uno; e per che ha tutta la grandezza e perfezione, che si possa oltre et oltre avere, è massimo et ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l' infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affirmare, che l' universo è tutto centro, o che il centro de l' universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna, per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto ch' è differente da quella. Ecco, come non è possibile, ma necessario, che l' ottimo, massimo, incomprensibile è tutto, è per tutto, è in tutto, per che come semplice et indivisibile può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto. E così non è stato vanamente detto, che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l' universo, è centro di ciò, che ha l' essere uno in tutto, e per cui uno è tutto. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l' essere in sè, viene a fare che ogni cosa sia in ogni cosa. Ma

mi direste: Per che dunque le cose si cangiano? la materia particulare si forza ad altre forme? Vi rispondo, che non è mutazione, che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l' universo, e le cose de l' immenso; per che quello comprende tutto l' essere e tutt' i modi di essere, di queste ciascuna ha tutto l' essere, ma non tutti i modi di essere. E non può attualmente aver tutte le circostanze et accidenti, per che molte forme sono incompassibili in medesimo soggetto, o per esserne contrarie, o per appartener a specie diverse: come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo et uomo, sotto dimensioni di una pianta et uno animale. Oltre quello comprende tutto lo essere totalmente, per che estra et oltre l' infinito essere non è cosa, che sia, non avendo estra nè oltra: di queste poi ciascuna comprende tutto l' essere, ma non totalmente, per che oltre ciascuna sono infinite altre. Però intendete, tutto essere in tutto, ma non totalmente et onnimodamente in ciascuno. Però intendete, come ogni cosa è una, ma non unimodamente. Però non falla chi dice, uno essere lo ente, la sustanza e l' essenza, il quale come infinito et interminato, tanto secondo la sustanza, quanto secondo la durazione, tanto secondo la grandezza, quanto secondo il vigore, non ha ragione di principio, nè di principiato; per che concorrendo ogni cosa in unità et identità, dico medesimo essere viene ad avere ragione assoluta e non rispettiva. Ne l' uno infinito, immobile, ch' è la sustanza, ch' è l' ente, vi si trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e moltiformità de l' ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa questo; che lo ente sia più che uno, ma moltimodo, e moltiforme, e moltifigurato. Però, profondamente considerando con li filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo, che tutto ciò che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qual si voglia sorte ch' ella sia, è

un' alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima; per che non è che una, uno ente divino, immortale (1). »

La descrizione sovrallegata ne dimostra che il Bruno tolse dal Cusano il concetto fondamentale dell' Uno, del Massimo, e del Minimo; modificò poi quello dell' Universo. Di fatti nel sistema del Cardinale di Cusa l'Universo è l' alterità dell' Uno, e però una partecipazione di esso, non già l' Uno medesimo come in quello del Nolano. L' infinità dell' Universo è potenziale nel primo, è attuale nel secondo. Ma risalghiamo alla esplicazione che il Bruno fa dell' alterità, o della Diade, com' egli la suole chiamare alla maniera pitagorica; chè ricordando la dottrina corrispondente del Cusano, ne risalterà subito il gran divario che ci passa.

La Diade procede dalla Monade, come la linea dal punto; onde la Monade ha ragione di principio, la Diade di principiato; il che significa che in fondo siano la medesima essenza. Se non che con la Diade comincia l'opposizione, e la discordia dei contrarî, e dei contraddittorî, la quale prima era implicata nella Monade; e sua mercè l' uno si fa due. Ora essendo questa discordia prima radice di ogni male, non merita nessuna lode; e Mosè, per essere molto innanzi negli occulti oracoli babilonesi, di nessuna lode segnalò il secondo giorno della creazione, o il primo nascimento del numero, avvegnachè avesse tutti gli altri lodati. Ecco la descrizione della Diade, e le considerazioni che vi fa sopra il Bruno medesimo, secondo le sue parole, che mi piace riferire testualmente per la rarità in che sono venute le opere del Nolano in Italia:

« Ut monas est rerum cunctarum essentia tota,
Constituens numeros, iterumque iterumque resumpta,
Par impar, multum paucum, maiusque minusque

(1) Bruno, *De la Causa, Principio et Uno. Dial. V.*

Cum dias accessit primum, meliusque bonumque,
Immo bonum atque malum prima est ab origine fusum.
Haec quoque dedit numeris fundamina prima, quibus sint
Hinc alid, inde aliud; subiecta, obiecta, reiecta,
Adiecta, hinc nusquam est toto concordia concors,
Quando tibi, atque mihi veniunt distincta; tuumque
Atque meum, duo si tantum sint entia vere,
Unaque subiecto natura feratur utrique
Communis; quâ sunt unum, ens, verumque bonumque
Efficietque hoc atque illud subiectio quaedam ».

« Dias ex Monade (ut ex fluxu puncti linea) procedit. Sic essentia fluens in aliud, facit esse. Bonitas se diffundens facit Bonum. Veritas seque explicans facit verum. Unde primus (vel simplicissimorum) numerus est de Essentia, et esse compositio. Itaque et ratio duplex, hinc quidem formae, inde Materiae. Hinc Principii, inde Principiati. Hinc Perficientis, inde Perfectibilis. Hinc Unius, inde Alterius.

« Bimembris quoque prima est unius cuiusque generis divisio. Omne oppositionis genus duos tantummodo terminos primo per se complectitur. Unum quippe correlativum uni relativo, uni dicto contradictorium unum, contrario uni alterum contrarium, uni potentiae unus opponitur actus ».

. . . .

« Et in libro de principio, causa et uno ostendimus, ut tum in compositis tum qualificatis, quomodo cumque omnibus gemina habeantur coniunctissima contraria non minus quam in summis venenis summae medicinae, in optimis nutriminibus laesiones, in ipsa morte est vita et nativitas. Quid quod et unum quodlibet absolutione, respectu, tensione, contractione, praesentia, absentia, conversione, adversioneque fit duo, fit diversa, fit contraria, fit contradictoria (1)? »

(1) Bruno, De Monade, Numero et Figura. Cap. III.

Nel luogo sovracitato il Bruno ha con molta finezza notato la polarità delle forze, o com' egli dice la necessità che ha ogni genere di opposizione di scindersi primieramente fra due termini. Or questa dottrina ne inchiude un' altra, vale a dire, che l' Unità è il mezzo di questi due contrarî, e che li abbraccia e li contiene in sè. Anzi molto più sottile è l' altra avvertenza, con la quale mostra le differenti maniere di relazioni, che possono intercedere tra due termini opposti. Imperocchè o la relazione, o il mezzo che si voglia dire, seguitando il suo linguaggio, sta sotto ad un termine, ed all' altro sovrasta; o sovrasta all' uno ed all' altro, o all' uno ed all' altro sottostà. Or cotesta distinzione mi pare, o forse m' inganno, che vada applicata così. Nelle cose finite, la relazione sottostà ai termini; nell' infinito, la relazione sovrastà ai termini; nella connessione tra l'infinito ed i finiti, il mezzo sottostà al primo, sovrasta ai secondi. Ecco le sue parole.

« Simpliciter primo est *Essentia* cuique tributa,
Quam sequitur *Virtus*, et forsan concomitatur,
Inde *Opus* egreditur quo forma emittitur extra;
Aut immissa venit si nuda est actio mentis.
Triplex est actus, simplex *apprensio* primus,
Simplicium sequitur *Complexio* prima secundus,
Discursus tandem atque argumentatio prompta est ».

. . . .

Si *Effectum* spectas et *Votum* et *Cognitionem*,
Subiectum, *Obiectum* perquiritur, atque *facultas*;
Principium, *Medium*, *Finis*; *Sensus*, *Ratio*, *Mens*. »

. . . .

« Trias haec in secundae triadis actum procedit quae est *Essentia*, *Vita*, *et Intellectus*. Essentia enim convertendo se ad omnia, respiciendo omnia, et communicans se omnibus, vitam parit, ut deinde excellentissimus vitae effectus, vel etiam vitae prima species extet Intelligentia ».

. . . .

« Triplex subinde Bonum in figura Ternarii trianguli sensibiliter accipimus descriptum. In supremo angulo Archetypum, in dextro Physicum; in sinistro Rationale, seu ethicum fusiore significatione sumptum. Primum est absolutum supra, extra, et ante res. Secundum ad nexum rebus, in rebus, cum rebus. Tertium post res, infra res, abstractum a rebus ».

. . . .

« Unum inter extrema (in quolibet ordine) quaelibet est medium ».

In omni tertio alicui applicando medium quod amborum sit particeps extremorum requiritur.

« Medium vero tripliciter esse contingit. Aut primo quia alteri subiicitur, alteri praesidet. Aut secundo quia utrique praesidet. Aut tertio quia subiicitur utrique (1) ».

Questa dottrina del mezzo, che non è altro, se non l' Uno medesimo in quanto serve a conciliare i contrarî, mostra quanto il Bruno fosse avanti nella speculazione scientifica. Niuno l' ha veduta, o l'ha mostrata ad altrui sì spiccatamente, com' egli ha fatto; niuno ne ha fatto sì moltiplici applicazioni. Onde possiamo affermare senza timore di errare, che dal Cusano in poi, niuno, salvo il Nolano, attese a questa teorica, la quale costituisce l'organismo scientifico. Noi riducemmo a formole le applicazioni fattene dal Cardinale di Cusa, facciamo ora lo stesso per la Dialettica del Bruuo.

Tra l'essenza, e l'opera, o la cosa fatta, intercede la facoltà, o il transito dall' una all' altra.

Ogni facoltà in genere sta tra un subbietto ed un obbietto.

Il Volere si assolve in tre momenti, che sono il Principio, il Mezzo, il Fine.

Il Conoscere similmente per tre facoltà, che sono il Senso, la Ragione, la Mente.

Gli atti della Cognizione passano per la semplice Ap-

(1) Bruno, Op. cit. cap. IV.

prensione, per la Complessione, o giudizio, e per il Discorso, o raziocinio.

Dall'Essenza comunicantesi rampolla la Vita; dalla Vita manifestantesi si origina l'Intelligenza.

Il Bene sommo, ed archetipo produce da una parte il fisico, dall'altra il razionale, o etico. Ed altre moltissime applicazioni arreca il Bruno, a mostrare come sempre si verifichi il pronunziato, che fra due contrari tramezza l'Uno, come loro mezzo conciliativo; ma a noi basta aver prodotto queste, chè le altre non rilevano troppo, come nemmeno le similitudini scritturali, cabalistiche, mitologiche, ch'egli largamente annovera, indulgendo un po'troppo al genio del secolo.

Dalle cose dette in questo capitolo si raccoglie, che l'Uno sia principio, come Minimo, sia fine come Massimo, sia concordia e composizione come Mezzo; però che ragionevolmente egli si debba avere in conto di tutto. Tra il Minimo ed il Massimo ci è il quanto, o il moltiplice, il quale essendo capace di gradazioni è diverso; ma tutte le gradazioni accadendo sopra un soggetto medesimo, si conciliano appunto in questa identità, che in tal caso fa le veci di mezzo. Onde il Bruno dice, essere la Monade il primo principio e la prima sostanza delle cose; essere la Diade la sorgente delle differenze e dei contrasti, essere finalmente la Triade causa, perchè i contrari concorressero di nuovo nell'Uno, e nel medesimo (1).

« Principium primum *Monas*, et substantia prima,
Verum, omne, existens, quo sunt vera omnia et unum.
Inde *Dias* rebus tribuens discrimina primum,
Per quam diversa, et quae sunt contraria constant.
In *Triade* adversa, et contraria currere in unum
Compositum possunt, per quam omnia foedera fiunt ».

Conchiudiamo finalmente osservando che secondo il

(1) Bruno, Op. cit. cap. IX.

Bruno la produzione delle cose corrisponde al progresso del pensiero, perchè in mentre nella prima si scende dall'Uno al moltiplice, nel secondo si risale dal moltiplice all' Uno ; ma la scala è la medesima , ed il passaggio è sempre costituito dalla moltitudine delle cose finite. « Prima dunque voglio, che notiate, essere una medesima scala, per la quale la natura discende a la produzion de le cose, e l'intelletto ascende a la cognizion di quelle, e che l'uno e l'altra da l'unità procede a l'unità, passando per la moltitudine di mezzi (1) ».

CAPITOLO V.

DELL' UNIVERSO E DEI MONDI.

Fin qui l' esposizione del sistema di Giordano Bruno ha avuto gran simiglianza con quello del Cusano , sebbene in certe cose se ne sia discostato; ma ora tocchiamo una quistione , dove i due sommi filosofi si trovano in opposto terreno. Finchè si parlò delle cose in quanto sono in Dio, ovvero nella loro ragione ideale, la loro medesimezza era innegabile , del pari che la loro infinità. Ma considerando le cose, in quanto hanno una sussistenza propria, si può accordare l'avviso dei due pensatori testè menzionati? A noi basta ridurre a mente il pronunziato supremo del Cusano per vedere di poi nello esporre la teorica del Bruno , di quanto l' uno si allontanasse dall' altro. Sebbene Iddio fosse infinitamente capace di fare, nondimeno le cose fatte potendo sempre essere maggiori di quello che attualmente sono , ne conseguita , che la potenza passiva delle cose non potrà mai esaurire la infinita potenza del fattore ; onde la prima si deve chiamare infinita solo per rispetto alla potenza divina , non già assolutamente , come la potenza attiva di Dio (2).

(1) Bruno, Del Principio, Causa et Uno. Dial. V.
(2) « Nihil est itaque dabile, quod divinam terminet potentiam, quare omni dato , dabile est maius et minus per ipsam, nisi datum simul esset

Tal'è la dottrina del Cusano. Vediamo ora quella di **Bruno**.

Egli per lo contrario dice, che alla facoltà attiva di Dio debba corrispondere un' attrettale potenza passiva, la quale possa essere fatta tutto nello stesso modo, che quella può tutto fare; che sarebbe cosa stolta supporre in Dio una potenza inerte, la quale non potrebbe recarsi mai in atto; chè in Dio potenza, sapere, volontà essendo la medesima cosa, egli fa e vuole tutto quello che sa, e può: onde siccome onnipotente ed onnisciente si confessa da ognuno, così debba dirsi per dritta conseguenza, onnifaciente. Inoltre essendo lo spazio la capacità di essere riempito, a che si concepirebbe esistente uno spazio vuoto? Non è forse un bene l'essere, ed un male il niente? Or dunque se diffusivo è il bene, perchè concepire Dio tanto avaro da voler creare l'universo finito? Anzi in tanto avaro, di quanto potrebbe essere diffusivo, e non si diffonde. E perchè è infinitamente diffusivo e possente, infinitamente si dovria dire avaro. Al che non ovvia la distinzione inventata dai Dottori di operazioni *ad intra*, e di operazioni *ad extra*; perchè un' azione finita ripugna tanto ad una causa infinita, quanto ripugnerebbe alla causa finita un'infinita azione. Sareb-

absolutum maximum, ut in tertio libello deducetur. Solum igitur absolute maximum est negative infinitum, quare solum illud, est id quod esse potest, omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino, et ita privative infinitum, et hac consideratione, nec finitum, nec infinitum est. Non enim potest esse maius quam est, hoc quidem ex defectu evenit, possibilitas enim, sive materia, ultra se non extendit. Nam non est aliud dicere universum posse semper actu esse maius, quam dicere posse esse, transire in actu infinitum esse, quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse, oriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas. Quare licet in respectu infinitae Dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius: tamen resistente possibilitate essendi, aut materia, quae in infinitum non est actu extensibilis; universum maius esse nequit, et ita interminatum, cum actu maius eo dabile non sit ad quod terminetur, et sic privative infinitum. Ipsum autem non est actu, nisi contracte, ut sit meliori quidem modo, quo suae naturae patitur conditio.— Nic. De Cusa, De docta ignorant. lib. II. cap. I.

be un grave torto alla infinita cagione il dirla causa di effetto a sè tanto sproporzionato e dissomigliante, com'è il finito, con il quale non può aver di comune nè il nome nè ragione veruna (1).

(1) « Sive igitur spacium hoc mundum quod continet istum
Mentis decreto seu casu perficiatur
Quaerimus an clusi spacii ista potentia constet
Cum reliqui exclusi, nihilum quod continet extra,
Non eadem, an per se nullo discrimine capta est?
Nunquid ubi est nihilum discrimina fingere possis?
Anne ubi discrimen nullum est, varia estque potestas?
Quod si non quicquam est ulla quod sorte repugnet
Quominus atque ipsum inveniatur corpore plenum.
Quin potius spacium est res quaedam nata repleri.
Dedecet ergo siet nequicquam tanta facultas
Quam faciat frustra Deus et Natura manere.
Ergo age suspicias ingenti corpora gyro,
Quae mira circa hunc solem serie acta cientur
Quosque alios ultra queis quaeque familia soles
Inde per immensum quod visum terminat atque
Praestringit, quia se promunt ut promere possunt
Consimiles species, neque finem pollicitantur.
Dum variis varia stellis distantia molem
Ad minimam usque procul visus superatur horizon
Hinc infinitum sensus ratioque reclamant.
Nempe eadem forma est per totum materiesque
Donatum parili spacium patet undique honore ,
Permanet atque eadem rerum illa potentia semper
Vim conceptivam nil finit materiei
Pro sine fine aditu est quod semper et implet et explet
Ac Deus efficiens et ubique et undique praesto est.
Talibus a causis, elementis, principiisque
Quae non deficiunt, nec et possit adnihilari
Dicendum nihilum spacii non esse repletum
Nusquam ut abesse potest pollens producere mundum,
Semper ut est spacium, vis promptaque materiei
Esse bonum est, non esse malum est, bonus et pater adstat
Foecunda est mater genitalia semina rerum
Undique concipiens et versum quoque remittens
Non unquam exhausto praegnans de fonte mariti.
Hinc velut in spacio hoc concepta est machina mundi
Quae est potis esse alio in spacio concepta seorsum,
Nec non quidquid habet sinus iste immensa potestas
Undique deprompsisse potest specie, aut genere unum:
Non tantum spacium quod mundum continet istum.

Tali sono gli argomenti che il Bruno ricava dalla condizione necessaria dell'efficiente, dello spazio e della materia, per la quale il primo deve fare tutto quello che può, il secondo deve contenere tutto quello di cui è capace, e l'ultima deve essere fatta tutto. Rincalza inoltre tali ragioni soggiungendo, che se si deve avere in conto di malvagio in senso privativo chi non è potente di fare alcuna cosa; si deve poi reputare per tale positivamente chi, potendola, non la fa. Che se un agente si deve stimare buono in quanto, operando, è diffusivo di sè, e malvagio in quanto ei stringe in sè la propria virtù, Dio producendo un mondo finito sarebbe finitamente buono, ed infinitamente malvagio. Anzi perchè il finito in con-

Mundo isto ablato nullo discrimine ab illo
Distaret spacio quod circumquaque seorsum est.
Ergo ita et id possum recta ratione repletum
Credere ut hoc video quam ditet copia rerum
Cum nihil obsistat, cum sint quoque principiorum
Innumerae partes et ubique atque undique praesto et
Uni una est ratio, similis simili, aequa coaequo.
Cum ratione igitur paribus paria tribuuntur
Materiei, spacio, praesentique efficienti.
Adde etiam, infinitum si superaret inane
Ut nihilum immensa mundum retineret in alvo,
Nempe infinito collatum finibu' pressum
Est nihilum ad ipsum quia nulla proportio restat,
Istud idem dicet si conferat efficienti
Cui sine fine vigor finitum denique factum
Quisquam infinite potius reprehendet avarum
Quam merito bene pro factis extollet eumdem.
Nempe bonum dicunt quod se diffundit, habetque
Effectum bonitatis, ut hinc doctoribu' sacris
Inventa est ratio geniti quod tantum adaequet
Virtutem, deus atque siet genitusque.
At nos dum physice sanctum perpendimus actum
Quo se diffundet, bonus et dicatur ad extra
Et sine fine malus, bonus et finite erit ille
Cum tantum a rebus proprium magis abstrahat actum.
Quod si certa foret tantorum copia rerum
Trutinam ad numeri possent ratione creata
Nominibus dotata suis, quoque adacta videri.
Bruno — De Immenso et Innumerabilibus, lib. I. cap. X.

fronto dell' infinito non ha nessun pregio, e si può giudicare un nonnulla, e cosa del tutto vaniente; la sua bontà si stremerebbe sino a diventar nulla. Dall' esistenza dunque di questo mondo dobbiamo giustamente conchiudere che ce ne siano altri innumerevoli, perchè le medesime ragioni che hanno fatto esistere quest'uno hanno dovuto farne esistere infiniti altri.

Affinchè gli avversarî distruggessero la nostra opinione, ripiglia il Bruno, dovrebbero provare queste tesi:

1. Che ci sia una forza ed una causa, la quale avendo una essenza ed una potenza infinita, operi poi finitamente.

2. Che si provi potersi compatire da una parte un'infinita potenza attiva, dall' altra una finita potenza passiva.

3. Che a questo spazio, che comprendiamo esistere, posto che si tolga questo mondo, non si possa aggiungere altro spazio più in là.

4. Che la materia sia finita, e ristretta tra i limiti di quell' ultimo cielo.

5. Che Dio non voglia quanto può; che non sia convenevole l' esistenza di più mondi, oltre a quello che ci è manifesto.

6. Che la necessità in Dio sia cosa diversa dalla libertà.

7. Che la potenza in lui non concorra con la volontà e con l' azione.

8. Che possa altro di quello che vuole; che voglia altro di quello può.

9. Che abbia altri nomi di quelli che ha.

10. Che possa volere altro di quello che vuole; che possa essere altrimenti di quello che veramente è; che la necessità sia qualche cosa di qua dalla volontà divina, o è converso. Finalmente che voglia ciò che non vuole, stando che non possa essere ciò ch'ei non è.

Tutte le proposizioni annoverate, con cui Bruno sfida gli avversarî, stimando di non poter essere in nessun

modo dimostrate, si puntellano massimamente sopra la voluta corrispondenza tra la potenza attiva e la passiva. Davide de Dinando aveva immedesimato ancora la materia con Dio, muovendo dalla impossibilità di trovar differenza tra l'una e l' altro, stante la loro semplicissima natura. Se Dio è il purissimo atto, e la materia è la pura potenza, essi non possono avere differenza di sorta; perchè ogni differenza arguisce una composizione. San Tommaso aveva replicato che Dio e la materia non si poteano dire cose differenti, perchè non concorrevano in un genere, che fosse loro comune; però in cambio d'immedesimarsi, doveansi stimare cose diverse. Aveva inoltre osservato l'Angelico che il sofisma di Davide de Dinando provenisse dal confondere la differenza con la totale diversità.

Il Cusano guardò la medesimezza della potenza pura e dell' atto puro, considerando la prima non come cosa sussistente da sè, ma come il potere medesimo di Dio. Onde l'Angelico ed il Cusano, sebbene paiano diversificare, si riscontrano mirabilmente. Il primo risguardò la materia come posta fuori di Dio, e la disse il nulla. Il secondo la considerò in Dio, e la disse il medesimo suo assoluto potere. Giordano Bruno, il quale confessa di proseguire la dottrina di Davide de Dinando, pare che voglia giuocar di equivoco, considerando questa potenza ora in Dio, ed ora nelle cose; secondochè apparisce da questi due luoghi. « Contempla, ei dice, il primo et ottimo principio, il qual è tutto quel, che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto, se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa (1) ». E qui considera la potenza in Dio, mentre altrove la considera nelle cose, ed ivi appunto accenna all'opinione di Davide de Dinando. « Essendo che la materia non riceve cosa alcuna da la forma, per che volete che l'appetisca? Se, come abbiamo detto, ella man-

(1) Bruno, De la Cusa, Principio et Uno. Dial. III.

da dal suo seno le forme, e per conseguenza le ha in sè, come volete, che le appetisca? Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso; per che ogni cosa ordinata appetisce quello, dal che riceve perfezione. Chè può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come è la forma di cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad una cosa eterna? ad un' altra tanto perfetta, che, se ben si contempla, è un esser divino ne le cose, come forse volea dire David de Dinanto male inteso da alcuni, che riportano la sua opinione (1)? » Ma se la materia è un essere divino, è Dio stesso, onde non si può dire pura potenza meglio di quel che se si dicesse puro atto. Se il puro atto poi sia capace di diventare atto mescolato di potenza, è cosa che vedremo tra poco. Stando intanto ai pronunziati medesimi del Bruno, non mi so fare capace di qual nervo sia questo argomento. — Se Dio ha un' infinita potenza attiva, le cose debbono averne un'altrettale passiva, tanto ch' egli non può fare a meno di creare un universo infinito per adeguare nell' effetto la efficacia della sua infinita virtù.—Imperocchè se questa potenza passiva è fuori di Dio non è infinita, e se è Dio medesimo non può obbligarlo nè costringerlo in nessun modo, ed ei rimane libero di creare come vuole. Bruno intanto sostiene che Dio operi per necessità di natura, appoggiandosi a cotesta potenza, che in tal caso deve considerare quasi come estrinseca alle volontà divina. « Infinita virtus, ei dice, si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit. Non agit necessitate naturae alia a se et sua voluntate, in eorum morem quae necessitati subsunt; sed ipsa est (ut saepe dicimus), necessitas. Agit ergo necessitate, quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. Non primo, quia non potest aliud esse atque aliud: non secundo quia ista necessitas reliquorum omnium

(1) Bruno, Op. cit. Dial. IV.

lex est (1) ». Non contento di queste ragioni intrinseche alla natura dell' assoluto, ricorre, per confortare la sua asserzione, a prove ricavate dall'infinito che ne viene accennato dai sensi, che non giungono a vedere mai limiti nella natura; da quello che la nostra immaginaziona trova nella quantità continua, e nel progresso numerico; dalla potenza attiva dell' elemento, dalla recettiva dello spazio, dalla capacità formabile della materia; e da tutte queste tendenze verso l'infinito argomenta che, tutta la natura esigendo l' infinito, non può ritenersi che il supremo ed ottimo fattore abbia posto in cambio finite grandezze. Però rifiuta il dogma, ch'ei chiama impuro, della creazione del finito.

« Dum numero numerum, molem moli superaddit,
Apponens monadi plura et complurima multis
Percurrit finem meditatio quemlibet ultra.
Ergo sophista cave ne tactus lumine tanto,
Usque adeo impurum persistas dogma tueri,
Ut minus illum actum quam nostra potentia possit
Promere concludas, vel promere nolle reare
Plane pollentem frustra.
At vero ut sterilis non est mens illa, perenne
Tempus, et immensum spacium, numerum innumerumque
Discursu nullo conceptans, atque labore,
Multo plusquam sol sua per naturae elementa
Non ut distractus fundit lucem atque calorem,
Sic sequitur tali ex conceptu verius esse
Quicquam consistens, pulchrum, verumque, bonumque
Quam nostros queat ante oculos substernier. Ergo
Ille ut naturam resque extra intelligit esse
Sic sunt omnino, non est quisquam impediensque
Nam species concepta deo est effectio resque.
Sic ergo expansum infinitum et multiplicata
Innumero numero quae sunt distincta sub ipso

(1) Bruno, De Immenso et Innumerabilibus. lib. I. cap. 12.

Ceu perfecta monas tota intima et extima tota
Omnia substentans graditur super omnia (nempe
Sola ipsa in toto, et totum consistit in ipsa)
Alte comprendit cui nil superadiiciatur.
Debile praeterea indicium tibi non dabit ignis ?
Quem tibi in exigua contractum monstro favilla,
Lignorum quem si fotrix substantia pascat
In non finitum excrescet semperque manebit » (1).

Dopo la dottrina intorno alla necessità di una potenza passiva rispondente all'attiva, ch'è in Dio, tiene un luogo principale nel sistema di Bruno quella dello spazio. Imperocchè se lo spazio è immenso , non ci è ragione , perchè una parte di lui debba essere piena, ed un'altra vuota.

« Simpliciterque unum *Spacium*, *Locus* unus ob ipsum
Quod sine marginibus datur ullis: namque nec ulla
Persuadet ratio aut sensus, frustra ut siet istud
Immensum in toto hoc, eademque omnino potestas
Ut vere non ulla sui pars plena putetur.
Huic quoque ubi detur centrum, quo verior esse
Circulus apparet, cuius substantia centrum est,
Et Spacium, et Corpus, Naturaque, Mensque per unum
Sunt Infinitum, sunt absque soluta per unum ,
Verum simpliciter, quo mox sint omnia vera.
Ergo infinitum signo dumtaxat ab uno
Exprimitur, cuius medium capiatur ubique:
Hoc itidem ratio, res, et vis nominis *Uni-*
Versi, per se se ostendit ; velut undique tantum
Obviat, et menti atque sibi. Virtus quoque *Agens* quae
Omnia ad omne valet convertere , et omnia in ipsum,
Omnia ut a cunctis manant atque omnia ab ipso,
Omnia uti centrum sunt omnibus, omnibus ipse (2) ».

(1) Bruno, Op. cit. cap. XIII, lib. cit.
(2) Bruno, De Monade, Numero et figura. Cap. II

Lo spazio secondo il nostro filosofo non è qualche cosa del corpo, ma una certa natura fisicamente e realissimamente distinta dai corpi, e dalle parti e dagli accidenti corporei; la qual natura è mestieri concepire prima, fuori, e dopo i corpi definiti, e dal cui consorzio non possiamo immaginare francato nessun corpo. Ora questo spazio così concepito dev'essere infinito, perchè mentre esso contiene i corpi, non è, nè può mai essere contenuto; o dovrebbesi dire, che ci sia al di là un altro spazio, che contenga lui, e così all' infinito. Ovvero, se tal supposizione non quadra, bisognerà ricorrere alla ipotesi del vacuo, o del nulla. Ma se l' universo è nel nulla, esso sarà qualche cosa che non si trova. Se finalmente dirai che fuori lo spazio ci è Dio, che riempie il vacuo; si potrà replicare, questo non poter essere, perchè tutto ciò che termina qualche corpo dev' essere o forma esteriore, o corpo contenente; altrimenti anche essendovi Dio, lo spazio si dirà vacuo.

Posto adunqne lo spazio come infinito, si domanda se questo, nel quale vediamo il mondo, ha maggiore attitudine di contenerlo, che non nessun altro spazio. Alla qual domanda ognuno risponderà, che no; perocchè dove non c' è ancora niente, non si può dire che ci sia differenza di sorta. Onde come in questo spazio esiste questo mondo, nulla toglie che nell'infinito spazio siano infiniti altri mondi. Anzi ne apparisce chiara la necessità, quando si pensa, che come sarebbe male, che questo spazio non fosse pieno, così sarebbe per ogni altro caso; onde la bontà dell'essere di questo mondo ne fa confessare la convenevolezza, e la necessità d' infiniti altri. « Tanto più, dice il Bruno, che, s'è ragione, che sia un buono finito, un perfetto terminato, improporzionalmente è ragione, che sia un buono infinito: per che dove il finito bene è per convenienza e ragione, l' infinito è per assoluta necessità (1) ». I Peripatetici per negare l'infinità dell'uni-

(1) Bruno, De l'Infinito Universo e Mondi Dial. I.

verso, negarono l'infinità dello spazio, e dissero che l'Universo era in sè stesso, e fuori di esso ci era il nulla. Bruno osserva che è cosa assai strana il dire che i corpi, e le parti dell' universo sono in un luogo; mentre poi si nega che l' Universo intero abbia luogo ove si trovi. Se adunque lo spazio è infinito, se l'universo è nello spazio, e non può concepirsi di questo una parte piena, ed un' altra inane e vacua, si deve conchiudere che l' Universo sia infinito.

Ma l'infinità dell'Universo si vuol distinguere da quella di Dio. Imperocchè l'Universo è tutto infinito, non avendo nessun termine fuori di sè; non già totalmente infinito, perchè ciascuno dei mondi innumerabili che lo compongono è finito. Iddio al contrario non solo è tutto infinito, perchè esclude ogni termine, ma è totalmente ancora infinito, per essere da per tutto nel medesimo modo, cioè infinitamente. I mondi per comporre l' infinità dell' universo debbono essere innumerabili, perchè in altro modo il finito non potrebbe adeguar mai l' infinito; però Bruno parlando dei singoli mondi si vale spesso della frase di *numero in numero*. In che cosa adunque si differenzia il mondo dall' universo? In questo, che mondo si chiama tutto quello ch'è pieno, e costa di corpo solido; mentre l' universo abbraccia oltre al pieno lo spazio che lo comprende; onde si è detto che il mondo sia finito, ed infinito lo spazio.

Prima di conchiudere questa teorica, la quale abbiamo raccolto dai libri del Bruno che sono intitolati, l' uno dell'*Infinito Universo e mondi*, scritto in italiano; l'altro *De Immenso et Innumerabilibus* scritto in latino; vogliamo ricordare che tutti gli argomenti sono desunti da due principî, che risguardano la natura della causa, e quella dello spazio. Quanto al primo, le ragioni tutte sono compendiate così dal Bruno medesimo in forma sillogistica. « Il primo efficiente, se volesse far altro, che quel che vuol fare, potrebbe far altro, che quel che fa; ma non può voler far altro, che quel che vuol fare; dunque non

può far altro che quel che fa. Dunque chi dice l' effetto finito, pone l' operazione e la potenza finita. Oltre , che viene al medesimo. Il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa; dunque non può fare se non quel che fa. Dunque chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita (1) ».

Quanto al secondo, si può compendiare così :

Lo spazio è infinito; ma esso ha inoltre la capacità di ricevere il pieno; dunque lo riceve realmente; perchè è bene che il pieno esista, è male che non esista.

È l'accennata esposizione potria bastare, ma perchè è sempre miglior partito parlare il linguaggio medesimo dell'autore che si espone, ed ancora perchè a moltissimi potrà incontrare di non aver sott'occhio le opere di Bruno, m'induco volentieri a trascrivere il sommario ch'egli medesimo fa di tutti gli argomenti ventilati su questo proposito.

« Per che il primo principio è simplicissimo , però, se secondo uno attribuito fosse finito, sarebbe finito secondo tutti gli attribuiti ; o pure secondo certa ragione intrinseca essendo finito , e secondo certa infinito, necessariamente in lui s'intenderebbe essere composizione. Se dunque lui è operatore de l' universo, certo è operatore infinito, e riguarda effetto infinito, effetto dico, in quanto che tutto ha dependenza da lui. Oltre , sì come la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito, imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza, e numero oltra numero, secondo certa successione, e come si dice, in potenzia; così si deve intendere, che Dio attualmente sia infinita dimensione et infinito numero; e da questo intendere seguita la possibilità con la convenienza et opportunità , che ponemo essere , dove come la potenza attiva è infinita , così , per necessaria conseguenza , il soggetto di tal potenza è infinito ; per che, come altre volte abbiamo dimostrato, il posser fare

(1) Bruno, Op. cit, loc cit.

pone il posser esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato. Giungi a questo, che, come realmente si trovano corpi dimensionati finiti, così l'intelletto primo intende corpo e dimensione. Se lo intende, non meno lo intende infinito: se lo intende infinito, et il corpo, è inteso infinito, necessariamente tal specie intelligibile è; e per esser produtta da tale intelletto, qual è il divino, è realissima; e talmente reale, che ha più necessario essere, che quello, che attualmente è avanti li nostri occhi sensitivi. Quindi, se ben consideri, avviene, che, come veramente è uno individuo infinito semplicissimo, così sia uno amplissimo dimensionale infinito, il quale sia in quello, e nel quale sia quello, al modo, con cui lui è nel tutto, et il tutto è in lui. Á presso, se per la qualità corporale veggiamo, che un corpo ha potenza di aumentarsi in infinito, come si vede nel foco, il quale, come ognun concede, s' amplificarebbe in infinito, se se gli avvicinasse materia et esca; qual ragion vuole, che sia, che il foco, che può essere infinito e può esser per conseguenza fatto infinito, non possa attualmente trovarsi infinito? Certo non so, come possiamo fingere, ne la materia essere qualche cosa in potenza passiva, che non sia in potenza attiva ne l'efficiente, e per conseguenza in atto, anzi l'istesso atto. Certo il dire, che l' infinito è in potenza et in certa successione, e non in atto, apporta seco, che la potenza attiva possa ponere questo in atto successivo, e non in atto compito; per che l'infinito non può essere compito; onde seguitarebbe ancora, che la prima causa non ha potenza attiva semplice, assoluta et una, ma una potenza attiva, a cui risponde la possibilità infinita successiva, et un' altra, a cui respondi la possibilità indistinta da l' atto. Lascio, che, essendo terminato il mondo, e non essendo modo d'imaginare, come una cosa corporea venga circonferenzialmente a finirsi ad una cosa incorporea, sarebbe questo mondo in potenza e facultà di svanirsi et annullarsi: per che, per quanto compren-

demo, tutti i corpi sono dissolubili, lascio, dico, che non sarebbe ragion, che tolga, che talvolta l'inane infinito, ben che non si possa capire di potenza attiva, debba assorbire questo mondo, come un nulla. Lascio, che il luogo, spazio et inane ha similitudine con la materia, se pur non è la materia istessa, come forse non senza cagione talvolta par che voglia Platone e tutti quelli, che definiscono il luogo come certo spazio. Ora, se la materia ha il suo appetito, il quale non deve essere in vano, per che tal appetito è de la natura, e procede da l'ordine de la prima natura, bisogna, che il loco, il spazio, l'inane abbiano cotale appetito. Lascio, che, come è stato di sopra accennato, nessun di questi, che dice il mondo terminato, dopo aver affermato il termine, sa in modo alcuno fingere, come quello sia, et insieme insieme alcun di questi, negando il vacuo et inane con le proposte e parole, con l'esecuzione poi et effetto viene a ponerlo necessariamente. S'è vacuo et inane, è certo capace di ricevere, e questo non si può in modo alcuno negare: atteso che per tal ragione medesima, per la quale è stimato impossibile, che nel spazio, dov'è questo mondo, insieme insieme si trovi contenuto un altro mondo, deve esser detto possibile, che nel spazio fuor di questo mondo, o in quel niente, se così dir vuole Aristotile quello che non vuol dir vacuo, possa essere contenuto. La ragione, per la quale lui dice, due corpi non possere essere insieme, è l'incompassibilità de le dimensioni di uno et un altro corpo: resta dunque, per quanto richiede tal ragione, che, dove non sono le dimensioni de l'altro, se questa potenza v'è, dunque il spazio in certo modo è materia: s'è materia, ha l'attitudine; s'ha l'attitudine, per qual ragione doviamo negargli l'atto (1)? »

(1) De l'Infinito Universo e Mondi. Dial. II.

CAPITOLO VI.

CRITICA DEL SISTEMA DI GIORDANO BRUNO.

Per esaminare debitamente un sistema bisogna rendersene conto, mettersi nelle condizioni in cui era l'autore quando lo concepì, vedere quello che potea fare, quello che fece, quello che trascurò. Però noi non cominciammo la nostra esposizione, se non risalendo agli antecedenti logici del pensiero del Nolano, e poi nel dare ragguaglio di lui, non demmo alla rinfusa conto di questa o quell'opera, di questa o quella parte, ma della somma delle sue dottrine. Nella quale avvisammo far notare l'origine delle cose, la loro operazione, la loro esistenza; e notammo nella prima il tentato accordo fra termini, che nel linguaggio del Bruno si chiamano Causa, Principio ed Uno; nella seconda fra tre altri, che si dicono Minimo, Medio e Massimo; e nella terza finalmente fra tre altri, che sono l'Uno, l'Universo e i mondi particolari. Ora n'è mestieri rifare il medesimo cammino non più esponendo, e valendoci delle orme dell'autore, ma osservando e giudicando.

Nella prima trilogia delle tre accennate, vale a dire in quella che risguarda l'origine delle cose, il Bruno aveva dinanzi tre soluzioni date da tre scuole antiche, nelle quali egli si era ispirato. I Pitagorici aveano risoluto la questione delle origini con la causalità, gli Eleatici l'avevano dichiarata impossibile, l'avevano negata, affermando apparente la moltiplicità, reale soltanto l'Uno; gli Alessandrini erano ricorsi ad una soluzione antichissima ed orientale, rinfrescando le emanazioni dell'India, e ritenuto essere le cose altrettante manifestazioni esteriori di un principio primitivo che le conteneva. Or dunque Bruno si sforzò di conciliare queste opinioni disparate, e, facendo prova di un ecclettismo larghissimo, ammise la Causa dei Pitagorici, l'Uno

degli Eleatici, ed il Principio degli Alessandrini. L'impresa però era non pure malagevole, ma impossibile, ed il Nolano fallì allo scopo. Difatti i tre termini non erano compatibili in modo da potersi immedesimare, e per essere logico bisognava rifiutarne qualcheduno. Bruno distinse bene la natura del principio da quella della causa, affermando dover essere il primo interiore alla cosa, dovechè l'altra le deve essere estrinseca; ma tal distinzione riuscì vana, quando poi li riconfuse nel processo. Ora facciamoci più dalla lunga.

Il principio ed il fine, dice Tommaso Rossi (1), sono parti dell'essere principali: il primo è il fondamento dell'essere; il secondo è il colmo. Senza il principio non si può venire all'essere, e senza il fine non vi si può pervenire: e senza pienezza e perfezione non può avervi nè principio, nè fine. Ora questo principio può essere o intrinseco all'essere, e connesso col fine per comunione d'identità; o estrinseco senza niuna identità. Il principio e'l fine intrinseco escludono adunque di necessità il principio e'l fine estrinseco, non potendo stare in un medesimo essere gli uni e gli altri. Imperocchè o un essere è terminato in sè, o è terminato in un altro; dire che sia insieme terminato in sè, ed in un altro, è dire un assurdo. Bruno ammettendo la medesimezza del principio e della causa cade appunto in questo assurdo; e per cadervi, deve commettere un salto, che si scorge visibilmente nella serie dei suoi passaggi. Dove difatti passa dalla causa efficiente alla finale, il transito è diritto e logico, perchè ogni cagione, che intende, opera certamente per un fine. Dove dice che questo fine sia altresì forma delle cose fatte, l' argomento corre, perchè fine, idea, modello si possono bene, anzi si debbono conciliare. Ma quando soggiunge che la causa formale è pure principio formale, e che però principio e causa coincidono, ei confonde la causa con l'effetto, la forma in quanto

(1) Della Mente Sovrana del Mondo — Part. III, cap. III.

è nell' intelletto della causa efficiente, con la forma in quanto modifica la materia, e l'informa realmente, cioè in quanto concretamente sussiste. Come ha provato questa medesimezza? Perchè passare così repentinamente dal pensiero alla realtà, dalla causa all'effetto? Con qual mezzo lo ha fatto? Bruno non puntella la sua asserzione, se non con una magra similitudine; eppure era questo il luogo che bene si voleva afforzare.

L'Uno è nel sistema del Nolano la medesimezza della Causa e del Principio, onde non deve avere nè principio intrinseco, nè estrinseco; nè fine intrinseco, nè estrinseco, vale a dire dev'essere incerto, indeterminato, nulla. Però avviene che l' Uno sia per lui inoperoso, somigliante in questo all'Uno degli Alessandrini, il quale per una strana contraddizione poi, in mentre che si predica inoperoso, si dice che produca la Ragione. Bruno evita la contraddizione di Plotino, dicendo che l'Uno è tutto; ma che l'anima del mondo è quella che fa tutto.

Però anche questo suo nuovo pronunziato è assurdo. L'infinito, com'è questo intelletto divino, ch'è tutto, dev' essere terminato in sè, o altrimenti sarà terminato in altri, e sarà finito. S'è terminato in sè, deve avere principio e fine, comunicantisi per comunione d'identità. In questa comunicazione o compenetrazione infinita dell'essere sta la prima e la massima operazione; onde esser tutto non può stare senza l'altro concetto corrispondente di far tutto. Ma nella compenetrazione perfetta dell' essere sta il pensiero, onde esser tutto vale far tutto, conoscer tutto. Perchè dunque Bruno distingue un intelletto, ch'è tutto, ed un altro che fa tutto, quando questi due tornano la medesima cosa?

Un' altra osservazione si può fare su la connessione di cotesti tre termini nel sistema che stiamo esaminando. L'intelletto mondano, e gl'intelletti particolari si trovano connessi in quanto che quello fa, e questi sono fatti. Qual'altra relazione si trova ora tra l' intelletto ch' è, e l'intelletto che fa? Nessuna, e quei due termini riman-

gono accozzati, non già connessi. Però Bruno comincia dalla Causa, e pone l'Uno in fine, perchè vede che muovendo dall' Uno non sarebbe potuto passare alla causa, essendo questo concetto immobile, e vacuo di ogni attività; e però incapace di porre una relazione. Onde l'Uno si mostra in ultimo come accozzamento, e medesimezza, senza organismo di sorta. Nella Dialettica di Bruno manca dunque la connessione dei termini, e la mutua dipendenza.

Inoltre in ogni processo bene organato si torna là onde si è mosso, ed il fine non è altro che il principio compiuto e perfetto. Se le cose cominciano dalla Causa, come finiscono poi nell' Uno? Bisognava che rampollassero dall'Uno per tornare all' Uno con ragionevole esplicazione. Però avviene che il ritorno nel sistema di Bruno è falso, e più fittizio che reale, siccome viziata era stata l' origine. Imperocchè le cose non tornano mai all' Uno in un progresso dove la moltiplicità delle forme ha una vicissitudine infinita, in mentre che per tornare all'Uno bisognerebbe svestirsi di ogni forma particolare, ed annullarsi come soggetto finito. La medesimezza è una speculazione ed un'astrazione mentale, non un ritorno effettivo; però Hegel ha notato in esso l'*immanenza* delle forme, la cui totalità costituisce poi la materia intelligibile (1).

In questa prima formola dialettica troviamo dunque manchevoli i termini, manchevole il processo di origi-

(1) Ce qu'on a nommé le panthéisme de Bruno n' est au fond qu' un écho du Néoplatonisme; car il a pour base l'idée de l'unité substantielle. Mais ce qui est à lui, c' est son enthousiasme. Sa philosophie est en général spinozisme. L'essentiel chez lui, c'est qu'il maintient l'unité de la forme et de la matière, l'*immanence* de la forme dans la matière, son idéalité avec elle: la différence entre la forme et l'être n'existe que dans les choses finies et dans les déterminations de l'entendement. La raison *préformante* est identique avec la matière, être intelligible, dont les choses diverses sont autant de modifications. Les formes de la matière lui sont primitivement inhérentes, en sont la puissance interne; la matière intelligible est elle-même la totalité des formes: ce système est un spinozisme objectif. — Wilmm. Hist. de la Phil. Alem. Tom. IV. ch. VII.

ne, manchevole il ritorno. Dei termini difatti, il primo che si chiama Uno, è al postutto un bel nulla, per non essere nè terminato in sè, nè terminato in altri. Il secondo, cioè quello di Causa, non è connesso affatto con l' Uno, mentre è poi confuso col Principio. Il che veramente procede dall'aver posto tre termini, quando avrebbero dovuto essere due per la natura medesima del processo dinamico, che suppone una relazione e due termini. Bruno invece ha posto tre termini ed una relazione. Il qual errore ha viziato i due processi, quello di origine cioè e quello di ritorno; stabilendo la causalità nel primo, e l'identità come relazione nel secondo, per ammendare lo sbaglio fondamentale commesso da prima.

Attraverso però di queste cose che ci paiono manchevoli nel sistema di Bruno, n' è dato ritrovare profondi veri. Difatti la maggioranza attribuita al pensiero si vuol tenere per grandissimo profitto della filosofia; il quale in tanto ne pare maggiore in quanto non viene ristretto nei cancelli del subbietto, ma per contra è considerato infinitamente. La mentalità per lui risplende per tutto come intelletto divino, come intelletto mondano, come intelletto particolare. Se tra questi tre intelletti egli avesse posto la debita distinzione, avrebbe dato nel segno, ed assicurata la solidità del suo edificio. Hegel biasima in lui il non aver rifermato la corrispondenza tra il lavoro interiore del pensiero, e le forme della natura esteriore; il che inteso in un senso è vero, perchè Bruno trascurò di chiarire il punto ove il pensiero e la realità s'incontrano. S' egli avesse considerato con maggiore attenzione la natura dell'Essere infinito, ed avesse notato che nell'Essere che non ha limiti esterni, la compiutezza deve aver fondamento intrinseco; e che questo fondamento sta nella comunione d'identità tra il principio ed il fine; avrebbe certamente trovato che tal comunione o compenetrazione inchiude essenzialmente il pensiero, il quale però s'immedesima con l' essere. E ci reca veramente maraviglia il vedere come il Bruno rasenta questa teorica, che quasi

ti pare che la colga nella sua interezza, e poi se ne dilunga nell' applicarla. Parlando difatti della Verità, che sta appunto nella medesimezza, e compenetrazione dell'essere e del pensiero, ecco come ne la descrive.

« Sopra tutte le cose è situata la verità; per che questa è l'unità, che soprasiede al tutto, e la bontà, ch' è preeminente ad ogni cosa; per che Uno è lo ente buono e vero, medesimo e vero ente e buono. La verità è quella entità, che non è inferiore a cosa alcuna, per che se vuoi fingere qualche cosa avanti la verità, bisogna, che stimi, quella essere altro che verità; e se la fingi altro che verità, necessariamente la intenderai non aver verità in sè, et essere senza verità, non essere vera; onde conseguentemente è falsa, e cosa da niente, e nulla, e non ente. Lascio, che niente può essere prima, che la verità, se non è vero, che quello sia primo e sopra la verità, e cotal vero essere non può essere, se non per la verità. Così non può essere altro, che insieme con la verità, et essere quel medesimo senza verità: per ciò che, se per la verità non è vero, non è ente, è falso, è nulla. Parimente non può essere cosa a presso la veritate; per che, se è dopo lei, è senza lei; se è senza lei, non è vero, per che non ha la verità in sè; sarà dunque falso, sarà dunque niente. Dunque la verità è avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose, è sopra tutto, con tutto, dopo tutto; ha ragione di principio, mezzo e fine. Essa è avanti le cose, per modo di causa e principio, mentre per essa le cose hanno dipendenza; è ne le cose, et è sustanza di quelle istesse, mentre per essa hanno la sussistenza; è dopo tutte le cose, mentre per lei senza falsità si comprendono. È ideale, naturale e nozionale; è metafisica, fisica e logica. Sopra tutte le cose dunque è la verità, e ciò ch' è sopra tutte le cose, ben che sia conceputo secondo altra ragione, et altrimenti nominato, quello pure in sustanza bisogna che sia l' istessa verità (1) ».

(1) Bruno, Spaccio de la Bestia trionfante. Dial. II

Se a queste profonde vedute su la natura della verità, Bruno avesse aggiunto il processo, nel quale la verità si manifesta, la sua filosofia sarebbe stata compiuta. Egli in cambio disse « l'atto della cognizione divina sustanza de l' essere di tutte cose (1) », e così rese inerte ed improduttivo un principio fecondissimo. Anzi separò l' essere dalla cognizione, quando distinse l'intelletto ch'è dall'intelletto che fà, come se un intelletto potesse darsi senza che intendesse, e però che operasse.

Questo primo vizio magagna altresì le altre parti del suo sistema, diffondendo per tutto le sue false applicazioni. Onde avviene che nella seconda trilogia del Minimo, Medio e Massimo, s'incontrano a prima giunta due pronunziati incompatibili. Imperocchè da una parte si dice che il Minimo ed il Massimo coincidono, dall' altra che il Massimo è il Minimo moltiplicato: delle quali proposizioni la prima esclude necessariamente la seconda. Di fatti se il Minimo ed il Massimo coincidono, è perchè, come notò il Cusano, l'uno e l' altro sono l' infinitazione della quantità, vale a dire l' annullamento della quantità nell' Infinito, dove e l' essere e il nulla coincidono. Al contrario, nel dire che il Massimo è il Minimo moltiplicato s' intende che il Minimo possa adeguare il Massimo per moltiplicazione. Or chi non vede che s' è possibile cotesta egualità nell'infinitazione, è falsa nella moltiplicazione? Giacchè la prima toglie il divario quantitativo, la seconda l' accresce. Sebbene il Bruno avesse chiamato divino questo principio del Cusano, pure nell' applicazione che ne fece lo travisò, applicando invece il suo contrario (2). La ragione di questa alterazione sta

(1) Bruno, loc. cit. Dial. I.

(2) Nei dialoghi precitati quando Momo chiede che si debba fare del triangolo o del delta « rispose l'astifera Pallade: mi par degno che sia messo in mano del Cardinal di Cusa, a fin che colui veda, se con questo possa liberar gl' impacciati geometri da quella fastidiosa inquisizione della quadratura del circolo, regolando il circolo et il triangolo con quel suo divino principio de la commensurazione e coincidenza de la massima

nell'aver confuso la causalità con la medesimezza , come abbiamo visto più sopra. Se avesse atteso bene alla natura di queste relazioni, avrebbe veduto come fa il Gioberti che « ogni atto finito tiene sempre della potenza , come ogni causa seconda tiene dell'effetto. Atto e potenza delle cose finite sono dunque relativi. La stessa potenza prima tiene dell'atto, in virtù del conato; e l'atto ultimo tiene della potenza, in virtù del progresso palingenesiaco. Perciò quando i Matematici chiamano la replicazione di un numero innalzamento alla potenza, il loro parlare è esatto , giacchè ogni potenza è una novella base. Anche la potenza infinita ∞ è base , perchè si converte colla radice infinita ; e rispondono al Massimo e al Minimo del Cusano (1) ».

Vera e profonda è la dottrina del Bruno intorno al Medio, e mi duole ch' ella sia così gittata in una nota e poco avvertita, quando sarebbe capace di molti corollari , che nemmeno egli medesimo si studiò di cavarne. Dice in prima che in ogni ordine l' Uno fa di mezzo tra gli estremi. Or questo è verissimo , perchè ogni relazione si fonda sempre su l' Uno, di cui i termini esprimono gli opposti. Se nell' Uno gli oppositi tutti coincidono, l' Uno è dunque il Mezzo, la relazione di tutte cose. La relazione è più universale dei termini , perchè li abbraccia e li comprende tutti e due nella sua unità. Ma ogni universale si fonda, ed esiste in un concreto , però sopra tal relazione si dee trovare finalmente un concreto, nel quale l' universale e la concretezza s' immedesimano insieme. Ma questo concreto dovendo essere compiuto, dev' essere terminato in sè, però dee avere un principio ed un fine, i quali comunichino insieme per la identità. Adunque l' identità è l' ultima e la massima relazione, la quale s' immedesima con l' asso-

e minima figura; cioè di quella, che consta di minimo , e de l' altra , che consta di massimo numero degli angoli—Bruno, Spaccio de la Bestia trionfante, Dial. III.

(1) Gioberti, Protologia, Vol. II, Saggio V.

luto. In Dio però il relativo e l' assoluto si compenetrano e s' immedesimano, ed in questa medesimezza si fonda la Trinità. E perchè la relazione è universale e comprende i termini, però ne deriva una proposizione che il Gioberti chiama *parodossa, ma vera;* vale a dire, che il verace assoluto è il relativo. Questa è la relazione appunto che vide il Bruno quando disse che presiede ai termini *utriqui praesidet.* Appresso di questa relazione perfettissima che include la identità dei termini, ce n'è un' altra, la quale sottostà ad un termine, e maggioreggia su l' altro *alteri subiicitur, alteri praesidet.* Onde ella non importa medesimezza, ma da una parte maggioranza e principato, dall' altro minorità e sudditanza. Ciò perchè i due termini non coesistono, ma l' uno produce l' altro, come accade nella creazione. Finalmente un'ultima classe di relazioni viene annoverata dal Bruno, la quale sottostà ai suoi termini *subiicitur utrique* formandone quasi il sostrato, ed è la relazione considerata come reale e finita. « Questa, dice il Gioberti, consiste nell' azione di un essere su l' altro; azione che arguisce un loro legame e unità. Se infatti due cose fossero solo due non potrebbero operare l' una sull' altra. Bisogna a tal effetto che oltre all' essere due siano anche uno. L'azione è più che contatto. E il contatto stesso importando il punto di coincidenza arguisce una certa unità. L'azione finita è reciproca e quindi inseparabile dalla passione. Azione e passione per tal rispetto sono identiche: l'unità loro è la reciprocanza, cioè la relazione (1) ».

Ancorachè il Bruno avesse sì finamente distinto le relazioni d' identità, di causalità, e di reciprocazione, che io dubito se il Gioberti siasi o no giovato della sua distinzione; venuto nondimeno ed applicarla, confuse tutto in un fascio, e causa e principio tutti accozzò, affondò nella indifferenza dell' Uno. Procedendo di questo passo, usò il medesimo tenore nel determinare la natu-

(1) Gioberti, Protologia, Vol. I, VII, *Delle relazioni.*

ra dell' Universo, e dei mondi particolari. Prima difatti dice l' Universo simulacro dell' Uno, e poi attribuisce a quello la unità e la infinità di questo. La quale fu solo temperata da quel divario che pose tra *tutto infinito*, *e totalmente infinito*, sostenendo che l' Universo sebbene fosse tutto infinito, non fosse poi totalmente infinito, parendogli sbaglio troppo grossolano il pretendere la infinità pei singoli mondi, e facendo però risultare l'infinita totalità da parti finite.

Due furono le cause principali di questa sua dottrina intorno all' Universo, l' aver creduto cioè che la finitezza dell' effetto non si potesse conciliare con l' infinità della causa ; e che la infinita recettività dello spazio richiedesse un infinito pieno. Egli tuttochè avesse dovuto meditare la soluzione del Cusano, e le forti ragioni allegate per deciferare la prima di queste difficoltà, non seppe farsi capace del divario posto tra le operazioni *ad intra* e quelle *ad extra* dell' infinito, che dispregiò e derise come ragnatele di scuola. Non vide che l' infinita operazione dell' Essere deve compirsi in sè medesima, altrimenti ei non sarebbe infinito, nè avrebbe in sè la propria compiutezza, com'è incontrato all' Uno del Nolano, che si trova soltanto come identità dell' Universo, senza avere sussistenza individuale, nè personalità. Non vide che nella partecipazione, o nell' alterità il limite era inseparabile dal partecipante, perchè esso era sempre *un altro*, e però non poteva mai essere l' Uno. Non vide come aveva notato il Cusano, che nelle cose che sono capaci di accrescimento e di diminuzione, non si può arrivare mai nè al Minimo, che non è capace poi di altra diminuzione, nè al Massimo, che non è capace di nuovi profitti, e miglioramenti. Onde il numero, siano quanto si vogliano grandi gli acquisti che fa, non può però diventare *innumero*, ed adeguare l' Uno, e si può dire infinito soltanto in questo rispetto, che non si può aggiungere fine, oltre al quale non possa sempre maggiore divenire. Sicchè osservava bene il Rossi, essere l' e-

stensione ed il numero, di per sè considerati, essenze indifferenti, incerte, e indeterminate. La quale indeterminatezza proviene dal non poter avere nè principio nè fine intrinseci, o estrinseci; non il primo, perchè non sono l'Uno; non il secondo per causa della capacità che hanno di essere sempre accresciuti. Il numero finalmente non può dare l'Uno per due altre ragioni. Prima, il numero è il discreto temporaneo, il quale è distante dal continuo, ch' è l'Uno, per tutta la distesa dell' intervallo; ma l'intervallo è infinito, dunque infinitamente dista il numero dall' Uno, però non può raggiungerlo mai in tutta la serie dei suoi accrescimenti. Secondamente il numero è una certa ragione ideale, in cui si adunano le parti realmente distinte. La unità con cui il numero si sforza di far comunicare le parti, è dunque estrinseca alla loro essenza reale; ed elle però comunque unite nel numero, rimarranno sempre distinte realmente, o come direbbe il prelodato Rossi, *escluse e sterminate*, *impenetrabili e incomunichevoli*.

Anche la natura dello spazio fu da lui frantesa, quando lo venne comparando alla materia, e lo finse fornito di recettività, come si farebbe di un subbietto qualunque. Imperocchè lo spazio è una relazione tra le cose reali, e le possibili ed ideali, e non già qualche cosa di sussistente. Onde non è vero che Dio non possa limitare i corpi, perchè se la Mente comprende i corpi, comprendendoli già li limita e li rinchiude in certi cancelli. Pensare una cosa è limitarla, e nell' Essere in cui pensiero e realtà sono identici, limitarli idealmente importa altresì limitazione reale. Onde l'azione infinita è insieme limitazione ideale, e limitazione reale, e lo spazio non è altro che relazione tra l'efficiente e l'effetto. Il Rossi notava che l'atto del pensare viene espresso in parecchie lingue con parole che vogliono dire ancora compenetrazione, comprensione, o altre che accennano a limite.

La parte polemica del Bruno si fonda sopra due prin-

cipii falsi, posti i quali è facile pompeggiare in argomenti, ma che non hanno consistenza nè valore alcuno. Muove difatti dalla rispondenza tra la potenza attiva e la passiva, come se questa ultima fosse realmente distinta da quella, e come se potesse quell' altra costringere e sforzare. Suppone inoltre che lo spazio non potendo essere il nulla, deve di necessità essere un qualche soggetto; col qual principio trionfa facilmente di Aristotile, che non conobbe la vera natura delle relazioni. Io non verrò disaminando i singoli argomenti opposti dal Bruno ad Aristotile, contento di aver mostrato il loro verace fondamento, levato il quale è forza che rovinino. Molto meno mi tratterrò a mostrare quelli che sono volti a distruggere la immobilità della terra; cosa non pure aliena dalle scienze speculative, ma resa ancora superflua del tutto a giorni nostri, in cui la teorica copernicana è universalmente ricevuta. Verrò solo intanto notando, che da cotesto oscillare intorno ai veri confini che separano l' Uno dall' Universo viene l' altra in conseguenza, che fa dire al Bruno ora il finito una vana parvenza, ed ora la massima realtà; ora accostandosi alla parte di Eraclito, ed ora a quella di Parmenide (1); ora mettendo le cose in flusso continuo, ed ora in una inalterabile immutabilità. Da qui si vede ancora, perchè Bruno ammette nella sua triade gl' intelletti particolari,

(1) « Per il che non vi sonarà mal ne l' orecchio la sentenza di Eraclito, che disse, tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose; e per che tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le difinizioni gli convengono, e per tanto le contradittorie enunciazioni son vere. E quello, che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso, et è ne la superficie de la cosa ». *Bruno, De la Causa, Principio et Uno. Dial. V.*

Così la essenza de l' universo è una ne l' infinito, et in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto, et ogni parte di quello viene ad esser uno, secondo la sustanza; onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile, sia che si vuole de la sua intenzione, la quale è incerta riferita da non assai fidele narratore. *Id. loc. cit. op. cit.*

i quali erano stati esclusi dalla trinità alessandrina. Imperocchè per Bruno la totalità dei finiti era altresì l' infinito, ma non così per Plotino, che credeva l' Essere si dissipasse nel digradare dall' Uno sino agl' individui, e che pensava la materia sensibile non pure non essere l' Uno, ma anzi la sua negazione. Da qui si comprende finalmente quel che ne venne toccato di passaggio nella esposizione, vale a dire perchè il Cusano dicesse contraibile la sola potenza, e contraente l' atto; in mentre che il Bruno dice contraibile ugualmente la materia e la forma. Imperocchè per quello le cose create partecipavano alla realtà mediante l' alterità della potenza, la quale però si veniva a restringere in ciascuno individuo; dove che per questo la materia e la forma ugualmente uniche ed infinite si restringono entrambe nella costituzione del finito, che non è un essere *altro* dall' Uno, ma l' Uno medesimo manifestato in questa o quella forma particolare. Se non che questa restrizione dell' infinito non si spiega per qual ragione avvenga. Un essere che opera con tutto sè stesso, ed opera per necessità di natura, non può comunicare un essere finito, nè una limitazione qualunque, perchè ogni limitazione, come osserva san Tommaso, suppone una elezione, e però una volontà libera d' impartire disugualmente l' essere alle cose da lei create. Se l' efficiente universale di Bruno non può comunicare l' infinita forma e l' infinito essere, arguisce adunque difetto di potenza, non potendo dirsi difetto di volontà. L' esistenza del finito non mi pare ragionevole nell' operazione fatale propugnata dai panteisti.

Conchiudo questo capitolo osservando che Bruno per voler dare troppo all' Universo ed alle cose finite, tolse loro quello che ragionevolmente loro spetta. Imperocchè se l' Universo ha l' infinità attuale, esso non è in nessun modo perfettibile, perchè la perfettibilità consiste nella capacità di accostarsi ad una meta posta fuori di esso. Il mutar delle forme non può dirsi progresso, perchè la for-

ma unica è immanente e sempre di un modo. Hegel però biasima in lui questo che le forme del pensiero si fermano, e diventano tipi morti e senza movimento. Egli infinitando la natura l'ha pietrificata; volendone fare un animale santo, sacro, e venerabile (1), ne ha fatto una mummia ed un fossile. Così egli ha frustrato la tendenza verso l'infinito, che aveva saputo vedere in tutte le cose (2), che aveva attribuito all'uomo, come chi posto nell'orizzonte della natura, nel confine del tempo e della eternità (3); che sì vivo ed irresistibile finalmente sentiva ardere nel suo petto, e lampeggiare nel suo ingegno (4). Pari fato toccò all'angelo altero e insofferente

(1) Est animal sanctum, sacrum venerabile, mundus:
Quoque animante animans est quidquid vivit in ipso.
Bruno, De Immenso et Innumer. lib. V, cap. XII.

(2) Non igitur in veritate terminum habente, et in bono finibus incluso inquisitionis et expetentiae finis erit. Insitus appetitus est ut omnia fiant singulis et unicuique; appetit semper esse quiquid aliquando est, ubique videre quidquid alicubi videt, universaliter habere quidquid singulariter habet. Toto frui, qui parte fruitur, omnibus dominari tamquam etiam possit, hoc etiam quod omnibus subiicitur appetit, et consequutis non est contentum, ubi aliquid ulterius remanserit assequendum. *Bruno, De Immenso et Innumerab. lib. I, cap. I.*

(3) In confinio aeternitatis atque temporis, inter archetypum et exemplatum, intelligibilem inter sensibilemque mundum positus, utriusque particeps substantiae; extremorum quodammodo interstitium, in horizonte naturae constitutus. *Id, op. cit, loc. cit.*

(4) Poi che spiegate ho l'ali al bel desio,
Quanto più sotto il piè l'aria mi scorgo,
Più le veloci penne al vento porgo,
E spregio il mondo, e verso il ciel m'invio.
Nè del figliol di Dedalo il fin rio
Fa che giù pieghi, anzi via più risorgo.
Ch'io cadrò morto a terra ben m'accorgo,
Ma qual vita pareggia al morir mio?
La voce del mio cor per l'aria sento:
Ove mi porti, temerario? china,
Chè caro è senza duol troppo ardimento.
Non temer, respond'io, l'alta ruina!
Fendi sicur le nubi, e muor' contento,
S'il ciel sì illustre morte ne destina!
Degli Eroici furori Dial. III, 16.

Questo sonetto solo vale tutta la turba dei sonettanti di oggidì, che mostrano desiderio di morire a fior di labbra. Bruno morì daddovvero!

che volle agguagliarsi all' Altissimo. Or dove trovi colui che, al principio del libro *de l' Infinito Universo e Mondi*, credeva di viaggiare verso l'Infinito veramente? Dov' è quegli che preso da estro sovrano cantava questi versi spiranti la nobile, e fiera alterezza dell' ingegno?

« E chi m' impenna, e chi mi scalda il core?
Chi non mi fa temer fortuna o morte?
Chi le catene ruppe e quelle porte,
Onde rari son sciolti, et escon fore?
L' etadi, gli anni, i mesi, i giorni, e le ore,
Figlie et armi del tempo, e quella corte,
A cui nè ferro, nè diamante è forte,
Assicurato m' han dal suo furore.
Quindi l' ale sicure a l' aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo, o vetro,
Ma fendo i cieli, e a l' infinito m' ergo;
E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l' etereo campo oltre penetro,
Quel che altri lungi vede, lascio al tergo ».

CAPITOLO VII.

LA FILOSOFIA DI BRUNO RISCONTRATA CON QUELLA DI SPINOZA E DI SCHELLING.

L'eredità di Giordano Bruno fu raccolta da Spinoza e da Schelling, de' quali l' uno nel secolo diciassettesimo, l' altro nel nostro hanno ritentato la medesima prova di ridurre la moltiplicità delle cose sotto un solo principio, che fosse eminentemente reale, anzi la sola e vera realtà. Comunque il Bruckero avesse negato la simiglianza tra il sistema di Bruno ed il panteismo di Spinoza, amando meglio di chiamare quello emanatista, che panteista (1); pure essa è tanto aperta, che il diva-

(1) Bucker, Hist. Period. III. Par. II. lib. I. cap. II.

rio dei vocaboli non basta a staccarne l'intimo legame, e l'Hegel, ed il Mamiani l'hanno riconosciuta. Vero è che nel Bruno s'incontra spesso la parola di causa, dovechè nello Spinoza abbonda quella di sostanza; ma la vera efficienza non si trova nè nel metafisico di Nola, nè in quello di Amsterdam; e tutte le cose in ultimo costrutto si risolvono per essi in modificazioni dell' unica sostanza. Il pregio in cui è tornata l'*Etica* a dì nostri ci farà scusare, se ci allargheremo alquanto nello esporne i principî supremi ed il metodo. Dopo diremo ancora della filosofia dello Schelling, sempre però tenendo d'occhio il sistema che dà l' indirizzo principale al nostro libro.

Giordano Bruno partì dal divario tra la costituzione intrinseca, e la formazione estrinseca delle cose, e dopo un lungo giro di deduzioni, riuscì ad immedesimare la causa ed il principio nell'Uno. Spinoza parte dalla sostanza, ch'è ancora causa di sè, e distingue dopo di lei l'attributo ed il modo. Sopra di questi tre concetti si versa tutto il suo ragionare. Chiamo causa di sè, ei dice, ciò la cui essenza involve l'esistenza; ovvero ciò, la cui natura non può concepirsi, se non esistente. Chiamo sostanza ciò che si concepisce in sè, e per sè; vale a dire ciò il cui concetto non ha mestieri del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato. Chiamo attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la essenza della stessa. Chiamo modo le affezioni della sostanza, ovvero ciò ch'è in un altro, per il quale altresì si concepisce. Chiamo Dio un ente assolutamente infinito, cioè una sostanza costante d' infiniti attributi, di cui ciascuno esprime la essenza eterna ed infinita. Alla quale definizione fa seguire la differenza che fa tra *assolutamente infinito*, *ed infinito soltanto nel suo genere*; perocchè il primo ha essenzialmente tutto ciò ch'esprime l'essenza, e non involve negazione di sorta; dovechè il secondo ha un' infinitudine per così dire finita, esprimendo l' essenza, ma in un genere sol-

tanto, non in tutte le infinite guise. Così l' attributo è infinito, ma non è tutti gli altri attributi, onde esprime l'essenza, ma non è solo ad esprimerla. All' infinito nel suo genere si oppone il finito nel suo genere, il quale può essere terminato da un altro della medesima natura (1).

Da queste definizioni egli prende a ricavare i corollarî, valendosi di una forma rigorosamente matematica. La sostanza è per natura prima delle sue affezioni, perchè queste si concepiscono in lei. Due sostanze, aventi diversi attributi, non hanno niente di comune; essendo l'attributo quello ch' esprime l' essenza, onde diversità di attributi arguisce essenze diverse. Se non hanno niente di comune, l'una non può essere causa dell'altra, non potendosi l' una intendere per l' altra. Nella natura delle cose non si possono dare due o più sostanze della stessa natura, o attributo. Imperocchè se si dessero più

(1) 1. Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.

2. Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliâ eiusdem naturae terminari potest. Ex gr: corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

3. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.

5. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio

Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.— Spinoza, Ethic. Pars. 1. Definitiones.

sostanze distinte, dovrebbero distinguersi o per diversità di attributi, o per diversità di affezioni. Se fossero distinte per diversità di attributi, perchè diversità di attributi suppone essenze diverse, sarebbe dunque vero che col medesimo attributo non ce ne potesse essere altra che una sola. Se poi la distinzione si appoggiasse su la diversità delle affezioni, essendo la sostanza per natura prima di esse, postele da parte, e considerata la sostanza in sè, o nella sua verità, non si potrebbe concepire come distinta dalle altre; il che vuol dire, che di sostanze non se ne possono dare parecchie, ma una soltanto. E se non esistono più sostanze, e se le modificazioni vengono dopo della sostanza, dunque la sostanza non è prodotta. Ond' ella dev' essere cagione di sè, ed esistere per natura. Ed inoltre dev' essere infinita, perchè non n'esistono altre della medesima natura, che potessero terminarla.

Ci arrestiamo a questi primi conseguenti, che formano il fondamento del sistema spinozistico, non potendo qui dare una compiuta esposizione dell' Etica, e prendiamo ad investigarne la sorgente ed il metodo. Parecchi hanno detto che la definizione della sostanza data da Cartesio abbia avuto grande efficacia su la mente del giovane pensatore olandese; e che da indi abbia tratto intero il suo sistema. Certo il muovere dal concetto della sostanza assoluta, ed il considerare impossibile la pluralità delle sostanze dopo quella definizione datane, dovea partorire di necessità il panteismo. Ma quello che v'ha di originale nel sistema di Spinoza non è tanto la definizione della sostanza, quanto quella dell' attributo, nel quale la essenza della sostanza si manifesta. Questo non si trovava in Cartesio, e l'originalità di Spinoza sta nell' aver posto tra la sostanza ed i modi l' attributo. Il quale circoscrivendo l'infinitudine astratta della sostanza in un dato genere, la rende capace di esprimere la natura infinita perchè l' attributo partecipa dell' infinito e del finito: è un anello tra di essi. L'interpetrazione del-

l' attributo costituisce adunque il punto principale della intelligenza dell'Etica, e testè fu oggetto di disputa tra il Conte Mamiani ed il prof. Spaventa. Il Mamiani dicendo che l' attributo non è il subbietto, ma in quello inerente, confonde l' attributo col modo, che sono distinti abbastanza da Spinoza; e giustamente nota lo Spaventa che l'attributo è la sostanza medesima, ma in una forma. Se non che la forma con cui l' attributo esprime la sostanza è ben altra di quella con cui l'esprime il modo; perocchè l'attributo è forma infinita, ed il modo forma finita; l'attributo non è terminato dall'altro attributo, dovechè il modo è dall' altro modo limitato. Spinoza medesimo si era spiegato abbastanza chiaramente su tal proposito scrivendo a Simone de Uries, che lo aveva richiesto appunto della differenza che passa tra la sostanza e l'attributo. Egli se ne sbrigò difatti con due somiglianze. Prima, se io chiamo Israele il terzo patriarca, quando poi lo dico Giacobbe (nome che gli venne per aver afferrato il calcagno del fratello), io intendo la stessa persona. Secondamente, se io intendo per piano quello che riflette tutti i raggi della luce senza nessuna mutazione, lo stesso voglio denotare dicendo bianco; se non che bianco si dice per rispetto all'uomo che lo guarda. Dalle quali similitudini allegate dallo stesso Spinoza, si vede che la questione era stata già dall' autore medesimo del sistema risoluta, e che sostanza ed attributo fossero in fondo la medesima cosa; ma che l' attributo avesse dippiù un certo risguardo alla percezione dell' intelletto. E qui ho io una difficoltà. Se l'attributo è la sostanza medesima per rispetto alla percezione dell'intelletto, esso non è qualche cosa di reale, ma un nostro modo di vedere la sostanza. Ciò mi sembra derivare dalla frase di Spinoza « *quod intellectus de substantia percipit* ». Sicchè levate via la nostra percezione, e la sostanza rimarrà senza attributi. Però vegga il chiaro professore napoletano se l' attributo si possa chiamare *la espressione o il movimento della sostanza* (1), com' egli dice. Imperoc-

(1) Bertrando Spaventa, Saggi su la filosofia del Mamiani.

chè, o ch' io m'inganno, a me pare altra cosa che l' attributo stia nel rispetto della sostanza alla percezione intellettiva, ed altra poi ch' esso sia un movimento della sostanza medesima. Il movimento è appunto quello che manca alla sostanza di Spinoza, onde per assegnarle i due attributi della estensione e del pensiero, il Filosofo di Amsterdam ha dovuto ricorrere non alla operazione obbiettiva della sostanza, ma alla percezione subbiettiva dell'intelletto; ha dovuto trasportare nella sostanza una forma ed una determinazione subbiettiva. Ora che la forma subbiettiva si possa applicare alla sostanza è un presupposto, che Spinoza non ha giustificato, è un salto, non un passaggio nel suo sistema.

Se l'attributo si fonda in un rapporto con l'intelletto, mi sembra potersi inferire inoltre, che il pensiero solo sia attributo, e che la estensione non possa essere tale. Faccio di chiarir meglio il mio intendimento. Dice Spinoza medesimo (1) che l' essere formale delle idee ha per causa Dio, solo in quanto è cosa pensante, e non in quanto egli si esplica con altro attributo; cioè che le idee così degli attributi di Dio, come delle cose singolari non conoscono per causa efficiente le cose ideate, o le cose percepite, ma Dio medesimo, in quanto è cosa pensante. Imperocchè l'essere formale delle idee è modo di pensare, cioè esprime Dio in quanto pensa, e non in quanto si esplica sotto altro attributo. Adunque se l'attributo del pensiero è indipendente da ogni altra esplicazione divina, se l' essere formale delle cose non dipende da Dio in quanto conosce, se i nostri pensieri all'incontro dipendono da Dio pensante, se l'attributo nel senso di Spinoza accenna sempre ad una relazione con l' intelletto, ei mi pare che non ci sia altro attributo, dal pensiero in fuori. Non so quanto possa valere questa osservazione, ma la credo discendere dirittamente dai principii di Spinoza, nè, che io mi sappia, è stata

(1) Spinoza, Etich. Par. II. Prop. V.

fin qui avvertita. Ben è stata fatta la difficoltà, perchè la sostanza si possa esprimere sotto forme determinate, e perchè queste forme siano due, l' estensione ed il pensiero, e non già più.

Quanto alla prima di queste domande, che si riferisce al legame che unisce la sostanza con gli attributi, è da osservare ch' essa si riscontri col difetto che notammo nel sistema di Bruno. L'Uno del Nolano era staccato dalla Causa e dal Principio, ovvero l' Intelletto divino non avea nessuna relazione con l' Intelletto mondano. Ora l' Uno del filosofo di Nola si può dire progenitore della sostanza di Spinoza, sebbene questi per avventura non avesse conosciuto le opere del suo predecessore. Dalla sostanza agli attributi ei passa senza gradazione, perchè ella è inoperosa, siccome era pure l'Uno, il quale comunque fosse tutto, non operava poi nulla. L'immobilità dell' Uno e della sostanza, o sia la mancanza della causalità, rende i due sistemi infetti del medesimo vizio, ch'è la mancanza di legame tra le parti più vitali di essi.

Quanto alla seconda interrogazione, vale a dire perchè le espressioni della sostanza fossero due, l' egregio Spaventa dice che Spinoza non dia risposta. Se abbia risposto adeguatamente non so, ma che abbia creduto di rispondere, è incontrastabile. Imperocchè nella sessantottesima lettera, ad un tale che lo richiedeva perchè due attributi, e non altri ammetteva in Dio, Spinoza rispondeva: « Caeterum, ad tuam obiectionem ut respondeam, dico, quod quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt, sed infinitas: quandoquidem unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem invicem habent, uti in eodem Scholio propositionis 7. Part. 2. Ethic. explicui, et ex Prop. 10 Part. I patet ». Questa è la risposta che Spinoza dava alla seguente inchiesta: « Vir clarissime, abs te peto

Demonstrationem eius, quod dicis; nempe quod anima non possit plura attributa Dei, quam Extensionem, et Cogitationem percipere. Quod quidem licet evidenter videam, contrarium tamen ex Schol. Prop. 7 part. 2. Ethices posse deduci, mihi videtur, forte non aliam ob causam, quam quia sensum huius Scholii non satis recte percipio ». Vediamo, riscontrando i luoghi citati nei due frammenti riferiti, quale fosse stata la ragione della difficoltà, e qual cosa volesse Spinoza che dovrebbe bastare di risposta.

Nella proposizione 7 della seconda parte dell' Etica Spinoza avea detto essere lo stesso l'ordine e la connessione delle cose. Nello Scolio aveva a maggior chiarezza recato questo esempio. Il cerchio esistente in natura, e l' idea del cerchio esistente, la quale è ancora in Dio, è una e medesima cosa, che si esplica per diversi attributi; ed avea soggiunto: «et ideo sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub *alio quocumque* concipiamus, unum eumdemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, easdem res invicem sequi reperiemus ». Dalla frase *sub alio quocumque*, che accennava ad infiniti altri attributi, prese appiglio l'anonimo autore della difficoltà. Spinoza si restrinse a replicare, che le infinite idee dell' infinito intelletto di Dio, sebbene diano luogo ad infiniti modi con cui può essere espressa una cosa, nondimeno non possono costituire una medesima Mente di cosa singolare, ma infinite menti, perocchè ciascuna di esse idee non ha connessione con le altre. Egli si riferì a ciò che avea detto altrove. Ma lo Scolio della 7. proposizione non dice più della difficoltà mossa, ed egli lo conchiude con queste parole, che non mi paiono acconce a deciferare difficoltà: « nec impraesentiarum haec clarius possum explicare ». La decima proposizione della prima parte è epressa così: Ciascuno attributo di una sola sostanza si dee concepire per sè; perchè l'attributo è quello che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la

essenza di lei. Nello Scolio aggiunto a questa proposizione ripete che l'essere infinito dee costare d'infiniti attributi, perchè quanto ha più di realtà un essere, tanto deve avere di attributi, che la esprimono. Ma perchè se sono infiniti, ne contate soltanto due? Egli ha creduto di rispondere asserendolo, perchè conchiude la lettera in aria di trionfo, che attendendo ai luoghi citati ogni difficoltà sfumerebbe. Spinoza fa molto a fidanza con la buona fede dei suoi lettori, eppure ci è passato per ineluttabile ragionatore! A me pare che assottigliando il ragionamento, i due attributi si restringano in un solo, ch'è quello che l'intelletto ne concepisce; del resto la sostanza rimane spogliata di ogni altro attributo, comunque Spinoza la voglia far parere traricca. Ma avrà forse dei tesori occulti, però proviamoci di scoprirli.

La sostanza di Spinoza è l'identità dei due attributi, dell'estensione cioè e del pensiero; ma ella non si conosce come tale, perchè noi non possiamo coglierla se non sotto la forma di uno dei suoi attributi. Per rispetto a noi dunque questa identità è un presupposto, un'ipotesi. Vediamo ora se almeno in sè sia veramente identità degli attributi. La prima cosa che insegna Spinoza è l'incomunicabilità degli attributi, per la quale l'uno rimane indipendente dall'altro, e terminato in sè. I modi di ciascun attributo, ei dice (1), hanno per causa Dio, solo in quanto si considera sotto quello attributo, di cui sono modi, non già in quanto si considera sotto alcun altro attributo; perchè ogni attributo si concepisce per sè. Che se l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose, ciò avviene per essere ciascuno dipendente dalla propria causa; non già per comunione che questi due ordini potessero avere. Stando le cose così, come la sostanza può dirsi identità, posto che i due termini, tra i quali questa relazione si pretende intercedere, non hanno nessuno legame? L'i-

(1) Ethic. Par. II. Prop. VI.

dentità allora s'intende, ed è qualche cosa di reale, quando tra i termini ci è perfetta comunione, e l'uno e l'altro si toccano quasi in un punto ove sono la medesima cosa. Che la sostanza sia l'identità degli attributi, senza che gli attributi abbiano nessuna relazione scambievole, è tal cosa di cui non so farmi capace. Spinoza fu condotto a questo assurdo dal supporre il pensiero e la cosa pensata, come due cose, di cui l'una non potesse penetrare l'altra. Egli disconobbe la vera natura del pensiero, che sta nella pienezza e nella compenetrazione dell'essere. È falso però che la materia e la mente non abbiano nulla di comune; che non siano riducibili, se non in modo assurdo, mediante cioè la teorica degli attributi, i quali mentre si dicono espressioni della medesima sostanza sono poi del tutto diversi, indipendenti, divulsi. L'identità non può trovarsi fuori del pensiero; onde il pensiero non è un attributo della sostanza, ma la sostanza medesima. La sostanza è identità, perchè è pensiero, e dire come fa Spinoza, ch' essa sia identità del pensiero e della estensione, è dire che sia identità senza essere identità. La mente, diceva Tommaso Rossi, è tutte le reali forme dell'essere senza le loro distinzioni, esclusioni e terminazioni; ma l' è compenetrandole, e conchiudendole per comunione e penetrazione d'identità in una piena, perfetta, copiosa ed ampia individua unità (1). Giordano Bruno in questo

(1) Della Mente Sovrana del mondo. Part. III. cap IV. Ed arrechiamo volentieri le sue parole, con cui s' ingegna di mostrare qual sia la vera natura della mente, perchè le stimiamo molto profonde, e proficue abbastanza, tanto che il ripeterle non possa generar fastidio.

« Dobbiam qui in ogni modo arrecar quello, che della natura mentale dicemmo nel libro dell'immortalità.

L' essenza mentale, è invero un mirabil nodo di due contradittorî; che due ugualmente robuste dimostrazioni dall'una parte, e dall'altra confermano. L' un contradittorio è quello pur ora dimostrato, che la mente con tutte le reali forme intendevoli e scibili sia una medesima cosa. L' altro è che la mente, da quelle forme debba essere realmente distinta. Questi due contradittorî, che forza d'insolubili argomenti tra loro contrastano, diciam noi, che temperati, mitigati, e conciliati formano il vero ingegnoso, maraviglioso ed enimmatico della natura mentale: con fare, che la

mostrossi assai più logico di Spinoza, immedesimando la forma e la materia, la causa ed il principio nell'intelletto mondano; sebbene, a dir vero, il passaggio non è legittimo, saltando dalla causa al principio, dal pensiero alla realtà con la similitudine del nocchiero e del battello.

La prima radice degl' inconvenienti che si scorgono nel sistema di Spinoza è nella falsa opinione che ha dell'infinito. Dicendo che ogni determinazione è negazione, egli dovette fare dell' Infinito un essere indeterminato. A determinarlo in qualche modo inventò la teorica dell' attributo, ch'era come un transito dalla indeterminazione perfetta ad una forma la quale benchè infinita nel suo genere, aveva nondimeno un genere, a cui si restringeva. Posto di poi il pensiero come attributo, ei si tolse l' unica via di aggruppare insieme tutte queste forme, perchè il centro ch'era il pensiero fu da lui considerato come semplice raggio.

La sostanza rimase incomprensibile, destituita di ogni determinazione, ed il pensiero prese un luogo affatto se-

mente sia insieme, e non sia colle forme reali, che sa e intende, una cosa medesima. E che non sia, è manifesto per invitto argomento, che alla ragione dell'altro contradittorio dall'altra parte corrisponde. Il primo argomento dalla comunione, penetrazione, e inclusione dell' intelligenza, pruova la reale identità della mente con le cose: e questo secondo dalla scomunicazione, impenetrabilità ed esclusione delle reali forme delle cose, pruova la reale distinzione delle cose dalla mente. E in breve, le forme reali, l'une dall'altre sono realmente distinte: l'une dall'altre sono escluse, esterminate, impenetrabili e incomunichevoli affatto. Se la mente con quelle forme così fatte, con quelle distinzioni, esclusioni e terminazioni fosse per identità connessa; ella dovrebbe essere con quelle insieme distinta, ed esclusa, e sterminata, impenetrabile, e incomunichevole: e per tanto colla perdita dell' identità, della comunione, penetrazione ed inclusione perder dovria ogni lume d' intelligenza ». op. cit. Par. III. cap. III. — Lo scioglimento di questa contraddizione è l' atto creativo. L'essere ed il nulla s'incontrano nell'*atto* come osserva il Gioberti, non nell'*agente*, come vuole Hegel. Iddio è il mondo perchè lo crea; Iddio non è il mondo, perchè questo è creato, cioè limitato, e Dio non è tale. Le due proposizioni rimarrebbero inconciliabili senza la causalità assoluta. Onde il Rossi biasima lo Spinoza, che riduce ogni causalità alla generazione, quando oltre alla produzione, che il Rossi chiama genetliaca, ci è la contenenza di causa superiore.

condario, e pari a quello della materia. Se avesse distinto determinazione da negazione, avrebbe veduto che un essere può trovarsi determinato in sè, ed essere senza nessun limite estrinseco. Nella esposizione di Giordano Bruno vedemmo la distinzione del Rossi tra principio intrinseco, e principio estrinseco; però tra determinazione interna, e determinazione esterna. La prima di esse è compatibile non solo con l'Infinito, ma anzi gli è indispensabile: la seconda sola esclude la vera infinità. Onde l'Infinito ha intrinseca ed essenziale determinazione; l'indefinito è senza determinazione essenziale, e può averne una esteriore, e proveniente da un'altra causa. Iddio è infinito nel primo modo, la materia è infinita, o meglio indefinita nel secondo. La determinazione intrinseca di Dio sta nella sua compiutezza, nell'aver principio, mezzo e fine, i quali si comunicano e si compenetrano mediante il pensiero; ed in ciò risiede il processo interno di Dio, che dicemmo dialettica interna. Il pensiero è causa della determinazione estrinseca della materia, perchè le impartisce quella unità che non ha, nè può avere da sè. Onde il pensiero è ad un tempo compiutezza intrinseca di Dio, e causa efficiente al di fuori di lui.

In questo senso Anassimandro chiamava l'Infinito Περιέχον, in quanto che tutto abbraccia col pensiero. Leva il pensiero, e l'infinitudine verrà meno, perchè mancando la determinazione intrinseca, si dovrà ricorrere ad un limite esterno. Nell'aver escluso dalla sostanza il pensiero, e nell'aver fatto di esso una forma determinata, anzichè il ricettacolo di tutte la forme, sta per noi il primo torto di Spinoza, ed il vizio fondamentale del suo sistema. Questo primo generò l'altro della immobilità della sostanza, perchè il vero moto è il pensiero. Imperocchè essendo il pensiero compenetrazione del principio e del fine mediante un mezzo, esso è anche procedimento, e moto.

Ecco in qual modo spiega il Rossi la convenienza del

moto col pensiero: « Ma la vera essenzial ragione del moto, universalmente è, che 'l moto sia un procedimento, o progresso da certo principio per alcun mezzo a certo determinato fine. Nell'idea, o nozione del moto, è quella ragione di progresso, o procedimento implicata: ed allo incontro, nell' idea, o nozione del progresso, procedimento è il moto involto. Nè moto senza niun progresso, nè progresso senza niun moto; nè moto, o progresso senza serie, ed ordine di principio, mezzo e fine può esservi, o si può concepire a niun patto. Ora tutte queste ragioni, senza distinzione, variazione, e successione di parti, e momenti, che sono ragioni del men vero, e men perfetto moto materiale ponno stare e tutte senza quelle imperfezioni nel sapere, e volere mentale, che è il moto più vero e più perfetto si ritrovano (1) ».

Questo difetto tolse parimenti a Spinoza la scoverta del verace metodo, onde vogliono esser trattate le discipline filosofiche. Convinto della insufficienza dei metodi adoperati prima di lui, egli volle dare un abito più severo alla scienza prima; si volse per questo alle matematiche accattando per una strana contraddizione da una scienza secondaria il metodo della scienza massima. Il metodo dev'essere assoluto come la scienza; non può però essere una veste tolta a prestanza, ma una necessaria esplicazione del principio. Osserva il Vera (2) che Spinoza lo aveva quasi intraveduto nel proclamare che l' ordine e la connessione delle cose non è, che la rappresentazione sensibile e l' immagine dell' ordine e della connessione delle idee. Soggiunge però che il mostrarsi che fece Spinoza inconseguente al suo pronunziato provenne da una parte dal non essersi elevato sino all' unità della scienza, ed alla conoscenza sistematica dove il metodo apparisce come la forma medesima del pensiero e dell' essere; e dall' altra parte dall' essersi

(1) Op. cit. Part. III cap. III.
(2) Vera, Introd. à la Philos. de Hegel. Chap. IV.

lasciato prendere al rigore apparente della dimostrazione matematica. L'osservazione del Vera è esatta, e Spinoza difatti non potè cogliere il metodo appropriato alla scienza filosofica per aver disconosciuto il principato del pensiero, e per averlo segregato dalla cosa pensata. Ma trovo una inesattezza nella frase con cui l'egregio espositore dichiara il pensiero di Spinoza sul metodo; la quale io noto, perchè non possa trarre altri in errore. Spinoza disse che l'ordine e la connessione delle cose è il *medesimo* dell'ordine e della connessione delle idee. Il Vera dicendo che l'ordine delle cose sia la *rappresentazione sensibile e l'immagine* dell'ordine delle idee, mi pare che non esprima bene il pensiero di Spinoza; anzi che dia ad intendere il contrario. Chi stesse alle parole dell'espositore prelodato, conchiuderebbe che le cose fossero esemplate su le idee; e Spinoza appunto ciò si sforza di negare, sostenendo che l'essere formale delle cose dipende dal suo attributo corrispondente, non già dalla divina natura in quanto prima conobbe le cose (1).

Al difetto del principio e del metodo deve di necessità tener dietro la falsità dell' intero sistema. Spinoza avea creduto spiegare i fenomeni dello spirito e dei corpi, o i modi, com' egli li chiama, mediante gli attributi; egli vedendosi impotente di cavar nessuna cosa dalla sua sostanza, pose nel tramezzo le forme del pensiero e della estensione considerate come infinite espressioni di lei. Abbiamo veduto quanto siano male allogati questi attributi e per la loro derivazione, e per la loro natura, possiamo quindi conchiudere anticipata-

(1) Vedi l' Etica, par. II, Prop. VI. Corollar. Ciò risulta ancora dalla definizione dell'idea adeguata: « Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.

Explicatio

Dico intrinsecas, ut illam excludam, quae extrinseca est, nempe convenentiam ideae cum suo ideato — *Spinoza, Ethic. Par. II. Definit. 4.*

mente che farebbero mala prova nello spiegare l'esistenza dei modi. Se l' immobilità della sostanza preclude la via al movimento di lei, e però al passaggio dalla assoluta infinità alla forma infinita in un dato genere ; la definizione del finito sottrae questo alla efficienza infinita , e però ad ogni cominciamento, aprendo una nuova serie di contraddizioni nell' ordito del sistema di Spinoza. E per fermo : egli avea detto finita nel suo genere quella cosa, che può essere terminata da un' altra della medesima natura. Posto ciò si dovea ricavare quello che difatti ne ricavò Spinoza, vale a dire , che ogni cosa singolare, ovvero ogni cosa ch' è finita, e che ha una determinata esistenza, non può esistere, nè essere determinata ad operare, se non vi sia determinata da un' altra causa, la quale sia ancora finita, ed abbia una determinata esistenza. Ed inoltre questa causa non può ancora esistere , nè venir determinata ad operare , se non sia determinata ad esistere e ad operare da un' altra ch' è ancora finita, ed ha una determinata esistenza , e così all' infinito. Imperocchè tutto quello ch' è determinato ad esistere, è determinato così da Dio. Ma ciò che è finito, ed ha determinata esistenza non potè essere prodotto dall' assoluta natura di qualche attributo di Dio, perchè tutto ciò che proviene dall'assoluta natura di qualche attributo di Dio è infinito ed eterno. Adunque dovette seguire da Dio, o da qualche attributo di lui, in quanto si considera affetto da qualche modo; giacchè oltre alla sostanza ed ai modi , non si trova altro che le affezioni degli attributi divini. Ma non potè seguire da Dio, o da qualche suo attributo, in quanto è affetto da modificazione eterna ed infinita. Dunque dovette provenire, o esser determinato ad esistere e ad operare da Dio, o da qualche suo attributo in quanto è modificato da modificazione, ch'è finita, e che ha una esistenza determinata. Inoltre questa causa alla sua volta, o questo modo per la ragione medesima ha dovuto esser determinato da un altro, ch'è finito, ed ha esistenza determinata; e così questo ul-

timo da un altro, e così sempre in infinito, militando la medesima ragione (1). Dunque, ripiglio io, nè Iddio, nè i suoi attributi sono causa del finito; ed il finito esiste negli attributi, ma non per loro efficacia. Se gli attributi per determinare l' esistenza di un modo devono essere modificati, chi non vede che i modi onde gli attributi erano affetti, non aveano avuto origine da essi? Ma se la sostanza è per natura prima delle sue affezioni; le affezioni sono dopo, e debbono avere una origine. E se questa origine non è nella sostanza, dica Spinoza, ove si deve cercare. Risponderà forse che sono necessarie ed infinite anche queste modificazioni? ma con tutto questo non si toglierebbe che debbano avere la ragione in un' altra cosa, perchè sono sempre modificazioni. Avranno la ragione nella Sostanza. Adunque ne sono determinate; e questo è quello che vuol negare Spinoza. Insomma queste modificazioni primitive che sono coeve agli attributi, e da cui debbono essere questi modificati per spiegare l' esistenza del finito, debbono avere la loro ragione nella sostanza, perchè sono modificazioni; e non debbono averla in lei, perchè esse sono finite, e la sostanza è infinita, ed il finito non può essere limitato, se non da un altro della medesima sua natura. Se riflettiamo un poco, questa ultima conseguenza rampolla dal principio che il pensiero non penetra la realtà, il quale si può considerare come il vizio predominante in tutto il sistema.

Giordano Bruno avea cercato congiungerc l' intelletto divino con l' intelletto particolare mediante l' intelletto mondano, a cui attribuì la causalità universale. Avendo però negato la creazione sostanziale, fu condotto dal fato inesorabile della logica a confondere la causa con l' effetto; però invece di spiegare l' origine dell' intelletto particolare, lo disse identico con l' intelletto mondano. Lo stesso intervenne a Benedetto Spinoza. Avea anche

(1) Ethic. Par. II, Prop. 28.

questi messo a capo del suo sistema la Sostanza, che cercò di congiungere coi modi mediante gli attributi. Avea distinto però natura naturante da natura naturata, ripetendo la nomenclatura di Scoto Erigena; chiamato natura naturante gli attributi, natura naturata i modi; e però cercato di spiegare la connessione tra la sostanza e la natura naturata mediante la natura naturante (1). In tutto il processo del suo sistema si vede il disegno di Bruno, e i vizii medesimi in che si avvenne il Nolano. Come l' intelletto mondano rimase indipendente dall'intelletto divino, così intervenne degli attributi per rispetto alla sostanza. Similmente come l' intelletto mondano fu confuso con l' intelletto particolare per difetto di vera efficienza, così gli attributi furono immischiati coi modi senza sapere la ragione di loro origine. Ma il Nolano fu più logico ammettendo un numero infinito, che Spinoza rifiutò. La successione del finito costituendo il numero ed il tempo, e questa essendo stata posta all' infinito, non doveva poi Spinoza ammettere come Bruno il *numero innumero*? Intanto egli risolutamente combatte questa infinità (2).

Ancora la rassomiglianza più manifesta tra Bruno e Spinoza si scorge nella infinità della materia, come quella che conseguita necessariamente dalla medesimezza tra Dio ed il mondo. La prova che ne arreca Spinoza è molto facile. Ogni sostanza, ei dice, è necessariamente

(1) Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive unius cuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. *Spinoza, Ethic. Par. I, Prop. XXIX.*

(2) Porro cum ex modo dictis satis pateat, nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitum. Nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus tempus. *Spinoza, Epist. XXIX.*

infinita, perchè per essere finita dovrebbe essere limitata da un' altra della medesima natura, o del medesimo attributo; ma sostanze che abbiano la stessa natura non sono possibili; adunque ogni sostanza è infinita. Ma la sostanza infinita è indivisibile; adunque la sostanza è indivisibile. Difatti se si potesse dividere, o le parti riterrebbero la sua natura infinita, o no. Se la riterranno, si daranno più sostanze della stessa natura, il che abbiamo visto essere assurdo. Se no, si dovrà concedere che la sostanza infinita potrebbe cessare di essere, ch' è ugualmente assurdo. Posta la infinità e la indivisibilità della sostanza, emerge che la sostanza corporea, in quanto è sostanza, non è divisibile. Coloro che la tengono per tale, la suppongono composta di parti, onde partono da un'ipotesi inammissibile per trarne quelle conseguenze che loro meglio talenta. E come se altri dicesse la linea composta di punti, per conchiuderne poi che ella non è divisibile all'infinito. La divisibilità della sostanza corporea inoltre suppone una condizione indispensabile, cioè l'esistenza del vacuo, che dovrebbe intercedere tra una parte e l' altra; ma il vacuo non si dà in natura; dunque la divisibilità non è possibile. Dico la divisibilità in quanto alla sostanza, perchè quella che vediamo avvenire con la sperienza è divisione di modi. Così l' acqua si divide come acqua, ed è indivisibile come sostanza corporea.

L' aver confuso Aristotile lo spazio col vacuo porse a Giordano Bruno l' arma più tagliente per combatterlo; perchè il vacuo, o il nulla non può nè distinguere, nè dividere. Sopra la stessa confusione lavora Spinoza. O lo spazio è la materia medesima, e non potendosi trovare un altro spazio fuori di lei, ella è indivisibile. O lo spazio è il nulla, e da questo non si può aspettare limitazione di sorta. Nell' un caso e nell'altro dunque la materia rimane fuori ogni divisione ed ogni limitazione possibile. Spinoza d' altra parte si era schermito da ogni altra limitazione nel porre quella frodolenta definizione

del finito, per la quale richiedeva come termine una cosa della medesima natura. La materia però considerata come attributo, cioè sotto una forma universale, non potea essere limitata dal pensiero, e perciò rimaneva infinita nel suo genere. Ora quella definizione era appunto manchevole, perchè parlava di limitazione *nel suo genere*, dovechè a questa si dovea aggiungere l' altra ipotesi della limitazione assoluta. Come si dà un infinito assoluto, ed un altro relativo, si dee dare altresì un finito assolutamente, ed un altro relativamente. Si dirà forse che i termini assoluto e finito sono incompatibili, perchè l' uno esclude la relazione che implica l' altro? E non sono ugualmente incompatibili i termini infinito e relativo per la ragione medesima? Perchè la gradazione disegnata da Spinoza fosse stata giustamente scompartita, avrebbe dovuto procedere così: Dall' infinito assoluto all' infinito relativo, da questo al finito assoluto, cioè all' essere da ogni parte finito; e dal finito assoluto al finito relativo, cioè ai limiti che distinguono le modificazioni di un medesimo subbietto. Spinoza non ammise affatto l' essere finito, ma solo i modi finiti esistenti nell' essere infinito. Egli credette come Giordano Bruno di vedere una sproporzione tra la causa infinita e l' effetto finito, e negò la finitezza dell' essere. Lungo la via si è imbattuto nella medesima difficoltà, che avea cercato di schivare da principio, e non ha saputo conciliarla più colle sue premesse. I modi finiti non poteano essere riferiti all'infinita cagione, perchè vi ostava la loro sproporzione; e d' altra parte, una causa finita non poteva avere sussistenza propria, perchè fuori della sostanza non esisteva nulla. Credette trovare uno di quei sutterfugi che palesano la incoerenza dell'edificio; e attribuì l' origine dei modi agli attributi in quanto sono modificati, vale a dire non spiegò affatto come i modi si generassero. Ammesso un progresso all' infinito di modi, dovea riconoscere un infinito numero, ed un infinito tempo; ed ei negò l' uno e l' altro. Non veggo come si pos-

sa attribuire però a questo filosofo una logica ineluttabile, e confesso anch'io col Mamiani *di rimanere molto ammirato dell'infinita ammirazione* che i Tedeschi hanno di lui.

Costretto dai limiti che mi sono proposto, di guardare cioè Spinoza in quanto il suo sistema si assomiglia a quello del Bruno, non posso ventilarne tutt'i particolari. Chi avesse vaghezza di trovarne discussi i sommi principî e vederne svelata la instabilità, potrebbe ricorrere alla lettura della *Mente Sovrana del Mondo* di Tommaso Rossi, ove di proposito sono esaminati. Di molte e belle osservazioni vi ha fatte pure il Mamiani nella Prefazione che va innanzi al dialogo di Schelling tradotto dalla Marchesa Florenzi; sebbene la teorica intorno allo spazio professata dall'illustre Conte gli abbia tolto di poterlo convenevolmente confutare; ed il professore Spaventa ne ha accuratamente notate le mancanze. È omai tempo che io proceda avanti.

Willm chiama l'infortunato Giordano Bruno il precursore di Spinoza e di Schelling. E veramente se molte somiglianze ci è venuto fatto notare tra il filosofo di Nola è quello di Amsterdam, non minori nè meno intime sono quelle che lo stringono col Platone di Germania. Anzi se guardi alle doti medesime estranee alla filosofia, trovi grande riscontro tra il Nolano ed il professore di Berlino; copia di fantasia, ricca vena poetica, e forma larga ed abbondevole nell'uno e nell'altro; quando al contrario Spinoza procede severo, inflessibile e misurato come un teorema di Euclide; scrupoloso e sottile nelle deduzioni come un Rabbino della Massora. Anche nell'esporre i principî supremi della filosofia di Schelling, farò di restringermi il più che posso.

Bruno e Spinoza erano mossi da un'ipotesi, da un presupposto, il quale per giunta non era in modo alcuno apprensibile, e tanto all'Uno quanto alla sostanza lo spirito era condotto indirettamente per la ragione dei contrarî. Schelling cercò di dare un fondamento più saldo

alla sua filosofia, e cominciò dall' Assoluto, il quale non è nè soggetto, nè oggetto, nè ideale, nè reale, ma però si può dire tutti e due, in quanto leva da essi ogni opposizione, ed ogni differenza, ed è la loro unità, o la indifferenza assoluta dei differenti. Nondimeno l'Assoluto di Schelling non rimane sconosciuto, ed inapprensibile, come il principio dei suoi predecessori; e benchè sfugga alla coscienza ed al discorso, ei si rivela per un atto trascendentale del pensiero, che si chiama *intuizione intellettuale.* In quest'atto supremo l'intellingenza s'immedesima con l'essere, e la intuizione, in mentre che conosce il suo obbietto, ve lo produce. *Intuizione e produzione* sono adunque la medesima cosa. Ciò perchè Schelling immedesima la ragione divina e l'umana nel suo sistema.

Io chiamo *ragione*, ei dice (1), la ragione assoluta, o la ragione in quanto è concepita come *l'indifferenza totale del subbiettivo e dell' obbiettivo.* Per concepire la ragione come assoluta, basta di fare astrazione dal soggetto pensante. Il punto di veduta della filosofia è quello della ragione assoluta; la conoscenza filosofica è la conoscenza delle cose tali quali esse sono in sè; cioè a dire, secondo la ragione.

Fuori della ragione non v' ha nulla, e tutto è in lei. Se qualche cosa vi fosse fuori di lei, la ragione sarebbe per rispetto ad essa *soggetto*, in quanto che ella ne avrebbe coscienza, e nel supporre ch' ella non ne avesse coscienza, ella sarebbe ancora con questa cosa straniera, in un rapporto di oggetto ad oggetto; il che è contrario alla definizione della ragione. Ei non v'ha filosofia, salvo che dal punto di vista della ragione. La ragione è l'assoluto. Tutto ciò ch'è, è essenzialmente identico con lei.

La ragione è assolutamente una ed assolutamente identica con sè medesima, perchè se fosse altrimenti, non sarebbe assoluta.

La legge suprema della ragione è, poichè fuori di lei

(1) Schelling, Exposé de mon système de philosophie.

non v' è nulla, la legge di ogni essere in generale; è la legge d' identità, che si può esprimere per la formola A=A. Il primo A è il soggetto logico, ed il secondo è l' attributo. L' identità assoluta è semplicemente, ed è proprio della sua natura di esistere.

La sola conoscenza assoluta è quella della identità assoluta, ch'è tanto certa, quanto la proposizione A=A.

Or la ragione è una con l' identità assoluta; il suo essere è dunque ugualmente assoluto che quello della identità; ella è necessaria quanto questa. L'identità assoluta è infinita, eterna, immobile; tutto ciò ch' è, è l'identità assoluta medesima, donde segue che tutto ciò ch' è, sia *uno*.

Nulla è venuto a nascere quanto a ciò ch' esso è in sè; e niente, preso in sè, è finito.

L' identità assoluta non è, se non sotto la forma della proposizione A=A, e questa forma è immediatamente posta per essa.

Tra l'A soggetto e l'A attributo, non v' è opposizione possibile. L' identità assoluta non è posta, se non sotto la *forma della identità dell' identità.*

Ei non v' è conoscenza primitiva dell' identità assoluta: ella è posta immediatamente con la proposizione A=A.

Tutto ciò ch' è, è, quanto alla sua essenza, o in sè, l' identità assoluta medesima; o quanto alla forma del suo essere, la conoscenza di questa identità. Essa non è, se non sotto la forma della conoscenza della sua identità con sè medesima, e questa conoscenza di sè, della identità è infinita.

L' identità assoluta non può conoscersi essa medesima di una maniera infinita, senza porsi come infinita, come soggetto e come oggetto. Essa non è soggetto ed oggetto in sè, ma nella sua forma. È una sola e medesima identità che, quanto alla forma del suo essere, ma non quanto alla sua essenza, è posta come obbietto e come subbietto. Ei non v'ha dunque una opposizione reale tra il sog-

getto e l'oggetto, non più di quella che vi sia tra il soggetto logico A ed il suo attributo A. Ei non v'ha nessuna altra differenza tra il soggetto e l'oggetto, che una differenza di *quantità.*

La forma di un rapporto del soggetto all' oggetto non è posta *attualmente*, se non in quanto ch'è posta una differenza di quantità tra essi due.

Quanto alla identità assoluta, non può esservi differenza di quantità : questa non è possibile, se non fuori di quella, poichè l'identità è l'*indifferenza assoluta* del soggettivo e dell' oggettivo.

L' identità assoluta è totalità assoluta, universo. Ciò che fosse fuori di questa totalità, sarebbe una cosa a parte, o individuale. Or non v' è essere a parte o cosa individuale in sè, perchè non v'ha in sè altro che l'identità assoluta, e questa non è, se non come totalità.

La differenza del subbiettivo e dell'obbiettivo non esiste, se non relativamente alle cose prese individualmente, e non in quanto alla totalità assoluta.

L' identità assoluta è dunque l' indifferenza quantitativa del soggettivo e dell' oggettivo, vale a dire, che se noi potessimo veder tutto ciò ch'è nella sua totalità, noi non vedremmo altro che identità pura. Le *potenze* opposte nel mondo fenomenale si distruggono reciprocamente nella identità pura. Questa identità non è prodotta; ella è primitiva ; è presente in tutto ciò ch' esiste. La forza che si spande nella natura è, nella sua essenza, identica con quella che si svolge nel mondo intellettuale. L'identità assoluta non è la causa dell'universo; ma è l'universo o la totalità assoluta ella medesima; l'universo è coeterno con lei.

L' identità assoluta è essenzialmente la stessa in ciascuna parte dell' universo; la sua essenza è indivisibile. Nulla d' individuale, di particolare ha in sè medesimo il principio di sua esistenza. Ogni esistenza individuale è determinata per un'altra; ciascuna è determinata, e per questo medesimo, limitata, finita.

La differenza di quantità del soggettivo e dell' oggettivo è la ragione di tutto ciò ch' è finito ; e reciprocamente, l' indifferenza quantitativa di tutti e due è l' infinito.

Ogni esistenza particolare è come tale una forma determinata dell' esistenza dell' identità assoluta, ma non il suo essere medesimo, ch'è nella totalità. L'identità è nell' individuo sotto la medesima forma che nel tutto: ella è tutta intera in ciascuna parte.

Ogni individuo è non assoluto, ma infinito a suo modo, perchè esprime l'essenza dell'identità assoluta al suo grado particolare di potenza. Ogni esistenza individuale è una totalità relativa.

Io chiamo *relativa* la totalità, dice Schelling, in quanto una esistenza individuale la rappresenta relativamente a sè, ed aggiungo che ogni *potenza* determinata segna una differenza determinata di quantità tra il soggettivo e l'oggettivo. L'identità assoluta non esiste, se non sotto la forma di tutte le potenze prese insieme: esse sono tutte assolutamente coesistenti, e ciascuna è una totalità relativa.

Dichiariamo ora meglio che voglia dire Schelling, quando parla di *potenze*. L'Assoluto, o l' identità secondo lui, si svolge in due serie parallele, che sono l'ideale ed il reale; il pensiero e la natura. Cotesti due termini si possono considerare come i *fattori* dell'Assoluto; però non si differenziano tra loro, se non per la *quantità*, essendo per *qualità* la medesima cosa. Nel corso delle sue esplicazioni l' Assoluto si divide in questi due termini opposti, ma di quando in quando si ferma per ricomporre il loro equilibrio, e rimenarli alla sua unità. Ciascun grado che segna queste, diremo così, soste dell'Assoluto si dice *potenza*, i cui *fattori* sono gli elementi sovraccennati; e si potrebbero chiamare ancora quella *unità*, e questi *differenza*. Di tali potenze radice comune è l'Assoluto, se non che diramandosi in due serie opposte, esse pigliano diverso *esponente;* perocchè le potenze del

mondo reale hanno per esponente il finito; e quelle dell 'ideale hanno l' infinito.

Nella filosofia si trovano tre *potenze*. L'una è detta *riflessione*, perchè sua mercè il generale è rimenato al particolare. Nel mondo reale, l'idea si veste di materia, e piglia forma visibile: nel mondo ideale, l' essenza diviene sapere, e piglia forma intellettuale. Dalla prima evoluzione nasce l'universo, dalla seconda la scienza.

La *seconda potenza* è detta *assunzione*. Nel mondo reale si esprime nel *meccanismo universale*, sotto la determinazione della necessità; della quale manifestazione la luce è l'essenza o il generale, i corpi sono il particolare. Nel mondo ideale la seconda potenza si manifesta come azione sotto la determinazione della libertà.

La terza è la *ragione* come identificazione del finito e dell' infinito. Nel mondo reale la riunione di due unità è *organismo;* nel mondo ideale *è opera d' arte* (1).

Schelling considera queste tre forme nello spirito perfetto come tre momenti:

I. Tautosia della divina vita, alla quale deve seguire il momento secondo.

II. Heterousia, e finalmente a questa il momento terzo.

III. Homousia deve succedere,

1. Essere in sè stesso.
2. Essere diverso.
3. Essere nello stesso tempo (2).

In questo modo egli s' ingegna di spiegare il cristiano concetto della Trinità, dicendo il Padre identità del finito e dell' infinito; il Figlio, sebbene identico coll' infinito, nondimeno per propria volontà sommesso alle condizioni del tempo; e lo Spirito Santo Infinito, unità di tutte le cose.

(1) V. Willm, Tom. III. Philos. de M. De Schelling, ch. 1.
(2) Principî della dottrina di Schelling, Traduz. della prelodata Marchesa Florenzi.

Schelling credette in tal modo di conciliare Bruno e Leibnitz, Spinoza e Fichte; il subbiettivismo e l'obbiettivismo, movendo da un principio superiore a quello onde aveano mossi tutt'i suoi predecessori. Egli rimproverò Spinoza di aver fatto della sostanza una *cosa*, perchè difatti il panteista olandese non avea saputo sceverarla da ogni opposizione col pensiero. Ma la stessa obbiezione in senso opposto si potrebbe fare a Schelling, perchè il suo Assoluto è Ragione, vale a dire tiene ancora di un elemento di opposizione. Vero è bene, che cotesta sua Ragione sia del tutto indipendente da ogni relazione subbiettiva, ma la parola medesima lo tradisce. Una cosa però ei seppe determinare meglio di Bruno e di Spinoza, e fu la ragione della contrarietà. Imperocchè Bruno per trovare la materia e la forma come principî costitutivi del mondo, e per contrapporli alla causa efficiente e finale, ragioni estrinseche di esso, avea dovuto ricorrere alla distinzione delle Scuole, non le aveva fatte derivare dalla natura medesima dell'Uno. Anzi notammo che l'Uno del Nolano fosse apparso soltanto all'ultimo del suo sistema per una lunga serie di astrazioni, e dopo aver vagato tanto dalla causa alla forma, e distinto le forme accidentali dalle sostanziali, e via via. Spinoza, oltre alla gratuita supposizione della sostanza, pose la gratuita derivazione degli attributi; tentennò su la loro medesima connessione; non sai vedere se siano due, o infiniti. La necessità del principio lo sforzava ad ammetterne infiniti, la natura delle cose più imperiosa della forza del sistema non gliene consentiva altro che due. Stretto da queste angustie egli non seppe rispondere a tanto grave difficoltà. Schelling pose l'Assoluto come contemplato da un' intuizione intellettuale, che, per essere più scevra da attinenze subbiettive, disse trascendentale, ed immedesimò con la produzione delle cose. Ovviò poscia alla indeterminatezza di Spinoza riconoscendo come indispensabile alla forma della identità l'opposizione di soggetto e di og-

getto. Così i due attributi locati a caso e senza ragione da Spinoza vengono riconosciuti dal filosofo di Leonberg. Soleva difatti dire che a combattere Spinoza bisognava contrapporgli il *me* assoluto. Sopra il me e sopra il non-me egli pensò sollevarsi per sovrastare ugualmente a Fichte che aveva messo come principio il me assoluto, ed a Spinoza che aveva fatto l' opposto, collocandovi il non-me assoluto. L'Assoluto di Schelling non è nè il me, nè il non me; è la linea neutra, ove questi due poli si equilibrano, e s' immedesimano. Ma questo Assoluto è veramente un principio? Non è esso pure un' astrazione ricavata dal bisogno logico di rimenare tutt' i concetti in un concetto unico ed universalissimo? L'Assoluto di Schelling è forse altro dall' Ente possibile di Rosmini?

Lasciando stare il difetto del principio, che Schelling ha comune con tutt'i Panteisti, e che si fonda nella opinione, che il finito limiti alla sua volta anche l'infinito, dimodochè riescano tutti e due finiti; venghiamo alla considerazione del metodo, ch'è stato biasimato perfino da quelli che riconoscono la bontà del principio. Hegel difatti confessa che il fondo della dottrina del suo gran competitore sia vero; perchè nell' unità del subbiettivo e dell' obbiettivo, nella medesimezza delle forme naturali, e delle intellettive sta il colmo di ogni filosofia; ma però ne riprova il metodo, ch' egli poi si prova di rifare nella sua Logica. Vedremo dopo la correzione, notiamo ora dietro il sommo critico i difetti. Hegel scolpisce i suoi giudizî sopra i sistemi, e suole restringerli in una formola recisa. Il difetto della filosofia di Schelling, ei dice, sta nell' ammettere l' unità dell' oggettivo e del soggettivo *a priori* e senza provarla. Per dedurre questa identità, soggiunge, bisognava mostrare, nel seguito delle sue determinazioni successive, esser proprio del soggettivo di trasformarsi in obbiettivo, come vicendevolmente proprio di questo di non rimanere in tale stato di obbiettività, e di tornare soggetto. L' unità del sog-

getto e dell' oggetto non sarebbe stata in tal processo un semplice presupposto, ma sarebbe rimasa provata (1).

Il prof. Vera (2) rincalza la critica hegeliana con osservazioni più particolari, ma che rampollano dal principio medesimo. Il movimento dell'Assoluto, ei dice, si compie attraverso delle opposizioni, e per il passaggio da un termine all'altro, e da una potenza in un'altra superiore. Ora è chiaro che tal movimento non è, se non un seguito di deduzioni, perchè passare da un termine ad un altro, è cavarne un termine che v' era virtualmente contenuto, e questo vuol dire dedurre. Adunque Schelling adopera la deduzione e la dimostrazione, ed intanto pone allato alla deduzione *l' intuizione intellettuale*, ch' ei presenta come il solo organo della scienza.

Questa incoerenza notata dall' egregio professore fa oscillare il lettore nel determinare quale sia il metodo veramente seguito dallo Schelling, se l' intuizione o la deduzione. Nè si potrebbe dire che la prima valesse a cogliere l' unità, e la seconda la differenza delle cose; perchè all' un còmpito ed all' altro basterebbe sola la deduzione, come quella che avendo innanzi i due termini ne vede ad un tempo la relazione. Inoltre se questa intuizione è subbiettiva, non può cogliere l'Assoluto, e se s' immedesima con la produzione obbiettiva delle cose, bisogna far vedere il modo come ciò avvenga. Finalmente se l' intuizione intellettiva corrisponde all' Assoluto, qual atto, o forma di pensiero corrisponde al relativo? La prima sola non basterebbe nemmeno in tal caso a tutta la scienza.

Nel sistema di Schelling, come in quello di Bruno e di Spinoza non si vede nemmeno spiegata la formazione del finito; ma con maggior logica si dice che il finito non ha origine affatto, e si pone come termine necessariamente correlativo dell' infinito. Spinoza avea detto

(1) Hegel ap. Willm, Tom. IV, ch. IX.
(2) Vera, Introduct. à la philos. de Hegel, ch. II.

che il finito avea bisogno di un altro per intendersi, e che l' infinito s' intendea da sè. Schelling avendo fatto l' uno il contrapposto dell' altro li ha pareggiati, e però levato l' assurdo in cui era caduto Spinoza, il quale voleva che il finito avesse ragione in un altro, e che intanto questa ragione in ultimo costrutto ne sfuggisse dal guardo. Schelling difatti ammette un archetipo ove s' immedesimano il mondo tipico, e l'anti-tipico, l' infinito ed il finito (1).

Bruno, Spinoza e Schelling si rassomigliano adunque, come a dire, nella prospettiva generale del sistema. Hanno il medesimo intendimento di unizzare la scienza, e d' immedesimarla col mondo; cercano fuori del pensiero il centro della loro unità; onde costituiscono quella serie di panteisti che nella Storia della filosofia si dicono obbiettivi. L'Uno, la Sostanza e l'Assoluto sono tre creazioni parallele. Ma Giordano Bruno guardò massimamente all' opposizione della natura estrinseca, e considerò l'Uno come medesimezza della causa e del principio, ovvero dell'elemento estrinseco e dell' intrinseco delle cose. Benedetto Spinoza innalzò le sue mire, e cercò di conciliare non tanto le opposizioni della natura esteriore, ma altresì la più larga contrarietà che posa tra il pensiero e la cosa pensata. Federico Schelling salì più alto, e nella opposizione dell' ideale e del reale vide complicarsi la lotta del finito e dell' infinito, e credette escogitare un principio più sublime dell' Uno, e della

(1) « Dunque ogni verace essere è solamente nelle eterne nozioni, ossia nelle idee delle cose. Veramente assoluto è soltanto un archetipo tale, che non è meramente un tipo che ha l' antitesi fuori di sè in un altro, ovvero la produce, ma un archetipo che raduna in sè tipo ed antitesi insieme, di modo che ogni essere effigiato dall' archetipo immediatamente prende da esso, soltanto con limitata perfezione, l' unità e l' antitesi, e prende dal tipo l'anima e dall'anti-tipo il corpo.

Questo anti-tipo, il quale è necessariamente finito, viene espresso in maniera infinita senza pregiudizio della finità in ciò, ond'esso è accanto al tipo fino dall'eternità.» — Giordano Bruno. Dialogo di Schelling. Traduz. della Marchesa Florenzi.

Sostanza nell' Assoluto, o nella Identità. Il fine medesimo si attuò sotto diverse guise, secondochè si consideravano differenti lotte da conciliare. Ma perchè l' Assoluto di Schelling apparisce da prima, mentre l'Uno e la Sostanza rimangono occulte, e solo infine s' inferisce la loro inapprensibile esistenza? La ragione di questo divario sta nell' avere il professore di Berlino posta una facoltà nuova per cogliere intuitivamente questa remotissima identità; nell'aver fatto della scienza un poema; e del filosofo che medita su la origine delle cose un artista, il quale vagheggia nell' estro della sua ispirazione la rispondenza della materia all' ideale modello che gli agita e gli scalda l' irrequieta fantasia.

CAPITOLO VIII.

DELLA DIALETTICA HEGELIANA E GIOBERTIANA.

Se da una parte ti fai a considerare il progresso del pensiero umano cominciando da Pitagora, e discendendo per l' anello dei Padri della Chiesa, e Niccolò di Cusa fino al Mallebranche ed al Vico; e dall' altra dagli Eleati e dagli Alessandrini per mezzo di Bruno e di Spinoza sino a Fichte ed a Schelling, avrai due serie opposte e parallele che mettono capo in due sommi pensatori dell' età presente. Con Gioberti e con Hegel contrastano due tradizioni, due filosofie, e dirò anche due nazioni. Forniti delle armi ammanite in tanti secoli di lotta ostinata, rigogliosi d' ingegno, allenati da forti studî, combattenti per causa gloriosa ed altissima, i due filosofi si contendono il campo della scienza con ardore da disgradarne quello che incita due schiere ugualmente anelanti alla vittoria. Giammai più robusti campioni si videro scendere nell' arena, giammai turbe tanto numerose accompagnarono i fortunati vincitori nel giorno del loro trionfo. Alla gara della scienza che addoppiava gli atletici sforzi dei fondatori dell' Accademia e del Pe-

ripato si accostarono, potentissimi degli sproni, emulazione nazionale, e zelo religioso; e sotto questi due celebrati nomi combattono filosofia della creazione e filosofia della identità, cattolicismo e razionalismo, Italia e Germania. Sforzati a dovere restringere in breve il larghissimo tema, faremo di toccarne almeno la parte più riposta e più vitale; deliberati di rifarcene qualche altra volta, se l'occasione ci si darà più propizia.

Schelling continuando il lavoro di Bruno e di Spinoza avea colto l'identità assoluta, e vi si era fermato, certo di aver dato nel segno. Parve pure così all'Hegel, e cercò solo di ammendare il fallo del metodo del suo antico compagno. La mutazione del metodo non può stare però con la medesimezza del principio, perchè per gli ingegni che non pigliano a prestanza l'abito del loro sistema, il metodo non è, se non lo svolgimento del principio medesimo. Hegel mosse adunque dal pensiero, e riconobbe il suo movimento come vero metodo.

L'idea (1) è il principio dell'essere e del pensiero, onde il movimento della idea sarà pure il movimento del pensiero, o il metodo. Per comprendere bene questa proposizione fondamentale dell'Hegel bisogna notare attentamente il valore del pensiero. «Ci è il pensiero (*Denken*), il quale come contenuto attivo e fondamentale della coscienza umana apparisce in *diverse forme*; e ci è il pensiero (*Gedanken*), che è una, anzi l'ultima e la più perfetta di queste forme. Tutte queste forme (sentimento, intuizione, ec.) sono pensiero (Denken); ma tra esse il solo *Gedanken* è pensiero nella forma del pensiero. Nel sentimento, nella intuizione, nella rappresentazione, il pensiero (Denken) è *sentito*, *intuito*, *rappresentato*; ma non è *pensato*: nel *Gedanken* è *pensato*. Il *Gedanken* è dunque pensiero (Denken) come il sentimento, l'intui-

(1) La parola *Begriff* vale *idea*, *concetto*, dal verbo *begreifen*, che risponde al latino *concipere*. Essa significa l'universale che discendendo nel particolare e tornando in sè stesso, diventa concreto.

zione, ecc.; ma il sentimento, l'intuizione, ec. non sono *Gedanken*.

Qui insomma vi ha distinzione e identità; la distinzione consiste nella forma, la identità nel contenuto. Nel solo pensiero (Gedanken) la forma è adeguata al contenuto (1).

Or dunque quando si dice che il pensiero sia il principio dell'essere e del pensiero, s' intende che il pensiero *Denken* sia tale; ed il pensiero, *Gedanken* è soltanto la sua forma riflessa. Il movimento del pensiero puro ed assoluto genera il metodo, ch' è il processo e la forma del pensiero medesimo. Questo pensiero assoluto si può considerare in tre momenti, che l' Hegel chiama *astratto, dialettico, speculativo*. Il momento astratto, o dell'intelletto, ne dà a conoscere l' Idea *in sè;* il momento dialettico o negativo-razionale, ne fa conoscere l' Idea nel *suo essere altro;* e finalmente il momento speculativo, o positivo-razionale ne fa conoscere l' Idea che dalla *sua alterità*, ritorna in sè medesimo. Di qui la Logica, la Filosofia della Natura, e la Filosofia dello Spirito, che rispondono appuntino a questi tre momenti.

L' immutabilità dell' Idea hegeliana sta in questo eterno movimento, ch'è il flusso perenne d' Eraclito, che l' Hegel disse vivente tuttavia nella sua Logica. Con questo movimento, o con questa dialettica l' Idea è in sè, diventa un altro, ritorna in sè. In quanto è in sè è soggetto; in quanto diventa un altro è predicato del giudizio; in quanto finalmente nell' altro riconosce sè stessa è spirito, e compie la forma di un sillogismo. Così la dialettica è movimento ideale e reale, e le cose sono altrettanti sillogismi viventi. Se noi, dice l'Hegel (2), abbiamo potuto dire, che le cose sono dei giudizî realizzati, con maggior ragione possiamo dire ora che siano dei sillogismi viventi. Imperocchè il sillogismo non è

(1) Bertrando Spaventa, Hegel confutato da Rosmini.
(2) Hegel, Log. Subject. Ch. III.

qualche cosa creata accanto di un' altra cosa dalla ragione, ma al contrario ogni cosa conforme alla ragione è un sillogismo. Così per lo stesso motivo, che a vicenda noi abbiamo avuto il dritto di dire che l'Assoluto o Dio è una nozione, poi un giudizio, noi abbiamo ora quello di dire, ch' è un sillogismo, o in altri termini, il generale o l' universale che per mezzo del particolare, diviene individuale. » Il massimo sillogismo o il sillogismo assoluto, come lo chiama Hegel, si compone della conoscenza e dell' essere rimenati all' unità; e la logica, la filosofia della natura, e la filosofia dello spirito ne sono i tre grandi termini. Ma ciascun grado, ciascun membro di essi termini ha pure tre momenti, e forma un sillogismo a sè, così via via. Il lavoro dello spirito nel sillogismo fu risguardato come somigliante all' essenza reale delle cose dal Cusano e da Tommaso Rossi, come abbiamo veduto per lo innanzi; Hegel ne ha fatta vedere l'identità. Nella qual cosa bisogna dire che stia il gran merito speculativo del filosofo di Stuttgard, perchè niuno ha con tanta paziente ricerca tenuto dietro al processo riflessivo dello spirito; e niuno gli ha saputo con tanta gagliardia ed audacia insieme sommettere l' universo creato. Seguiremo le applicazioni della Logica, ed accenneremo soltanto quelle delle altre parti. Ci varremo del Willm, stringendo più brevemente ch' è possibile la esposizione ch' ei ne fa.

La Logica viene divisa da Hegel in tre parti, nelle quali espone successivamente, e nell' ordine medesimo con cui si sviluppano realmente, la teorica dell' Essere, o del pensiero immediato; dell' essenza, o del pensiero mediato; e del concetto, o del pensiero ritornato in sè stesso.

L'Essere è la nozione in sè, l' indeterminato, e le sue determinazioni sono le esistenze, le quali sono *altre* o diverse le une per rispetto alle altre; ma ciò che si determina è sempre il *medesimo*. Lo sviluppo della nozione nella sfera dell' essere diviene la totalità dell' essere

per ciò medesimo che l' essere immediato, o la forma dell' essere come tale è distrutta. Le determinazioni dell' essere e le determinazioni logiche in generale possono considerarsi come definizioni metafisiche di Dio.

L' essere ha tre forme, che sono la qualità, la quantità, e la misura o la qualità quantitativa.

L' essere puro è indeterminato, è un' astrazione, è il niente, il negativo-assoluto. Ma questa assoluta negazione è identica con l' essere indeterminato, perchè non esclude nulla. La verità del nulla e dell' essere è nel divenire. Nel divenire la contradizione ch' ei rinchiude importa un movimento. Risultamento di questo movimento è l' esistenza, o l' essere determinato, che i Tedeschi chiamano *das Daseyn*. Nel divenire adunque entrano il nulla e l' essere come *momenti*, di cui esso è il *fermo*, e l' esistenza il *risultato*.

Questa prima determinazione dell' essere si dice *qualità*. Per la qualità l' esistenza è costituita in una data classe; essa non è un'*altra*. In questa negazione sta appunto la determinazione qualitativa. Ma questa determinazione non viene dal nulla astratto, viene da *qualche cosa*. Qualche cosa, dice Hegel, diviene un altro; ma l' altro è esso medesimo qualche cosa: dunque esso diviene alla sua volta un altro, e così indefinitamente, all' infinito. In questo modo il finito imita l' infinito nel cangiarsi continuamente, perchè l' altro, o il limite essendo anche esso qualche cosa, suppone un altro, e così questo, e così appresso, sempre, senza posa mai. Ma in questo passaggio successivo si può avvertire che l'*altro* diviene *qualche cosa* considerandosi come *altro dell' altro*; vale a dire l'essere ch'era come diviso nell'essere *in sè*, e nell'essere un *altro*, si trova ristabilito, ma come *essere per sè*.

Tutta la Logica di Hegel riposa sopra questo principio, che *qualche cosa* di determinato nel divenire *un altro*, non fa, se non che ritornare *a sè*, perciocchè essa medesima è *un altro* per rispetto *all' altro*, e però identica con sè medesima.

La verità dell' essere e del nulla vedemmo che stesse nel divenire ; la verità dell' esistenza nel cangiamento. Risultamento del primo processo fu l' esistenza indeterminata; risultamento del secondo è stato l'essere per sè , libero da ogni relazione ad un altro. Questa esistenza non più indeterminata, ma indifferente, è appunto la forma della *quantità.*

La quantità è infinita; nella esistenza essa è una grandezza finita , o ciò che si dice *quanto.* In quanto finita , ogni grandezza, benchè moltiplice, si dice una; e dà origine ai numeri. Il limite, discreto forma la grandezza estensiva; il limite, come semplice determinazione in sè, fa la grandezza intensiva, o il grado. Onde numeri, estensione , grado sono i momenti della quantità ; dei quali il grado è la verità dei due primi momenti. La verità poi della qualità e della quantità è la misura, o qualità quantitativa.

Nella misura l' essere apparisce perfetto , o interamente determinato. Negli esseri la misura ha varia importanza, e nei corpi solari è essenziale; di poca importanza negli esseri inorganici ; necessaria nelle produzioni organiche. In alcuni esseri mutandosi la quantità, la qualità perdura; in altri la mutazione della quantità porta altresì quella della qualità. L'identità della qualità e della quantità è prima nella misura , ma considerata in sè, dimodochè l' una sta allato all' altra senza che, al mutarsi della quantità, la qualità se ne risenta. Poi al passarsi dei limiti della quantità, si cangia la qualità. Finalmente la misura tende a sòrpassare i suoi limiti , ed a distruggersi; ma la dismisura essendo pure unità della qualità e della quantità, torna misura. Arrivato a questo sviluppamento l' essere progredisce verso l' *essenza.*

L'essenza è il mezzo tra l'essere e la nozione ; è termine di passaggio dall' uno all' altra mediante il suo movimento dialettico, il quale si opera al solito, negando sè stesso, o determinandosi per questa negazione, final-

mente dandosi l'esistenza, e tornando per sè ciò ch'era in sè.

L' essenza ha tre momenti. È prima in sè, ovvero è semplice essenza; è poi fuori di sè, vale a dire apparisce come fenomeno; è per sè, ossia è realtà; ovvero unità dei due primi momenti, dell' essenza cioè e del fenomeno.

Come essenza in sè essa è identità, ma non vuota, ed astratta, sì bene identità che contiene in sè la differenza. Hegel distingue nell' essenza riflessa in sè tre momenti, che sono l' identità, la differenza, ed il fondamento.

L' essenza in quanto è riflessione pura si riferisce a sè medesima; non è più immediata, ma è identità pura.

Ma ella non è identità pura, se non perchè è repulsione di sè; ella implica la differenza.

Il fondamento è l' unità dell' identità e della differenza; è la verità di tutt' e due; è riflessione in un altro; è l' essenza considerata come totalità.

Risultato del fondamento è l'esistenza. Ma ad esprimere questa esistenza Hegel adopera la parola *die Existenz*, per distinguerla dalla esistenza di cui abbiamo parlato di sopra, e che fu detta *Daseyn*. Imperocchè l'esistenza di cui ci occupiamo ora è determinazione dell'essenza; dovechè quella di cui abbiamo parlato prima era determinazione dell'essere.

L' esistenza in mentre è riflessa in sè ha una relazione moltiplice con altre esistenze. Ciò la costituisce cosa esistente.

La cosa è totalità delle determinazioni della riflessione. La materia e la forma sono elementi di questa totalità. La materia è riflessione astratta, o indeterminata in un altro. Ciò che costituisce la differenza specifica è la forma. Questi due elementi indipendenti per sè si trovano uniti nella cosa.

La cosa come totalità della materia e della forma implica in sè una contraddizione. Come forma determina

la materia; come materia essa è affetta dalla forma, e n'è indipendente. La cosa così distrugge sè medesima, è fenomeno.

L'essenza che apparisce nell'esistenza è fenomeno.

Ella deve apparire, perchè non può stare in sè. Il fenomeno è l'apparenza sviluppata, nella stessa guisa che l'apparenza fu veduta consistere nell'essere determinato come essenza.

Il mondo fenomenale ha tre momenti, che sono il contenuto, la forma e la relazione.

Il fenomeno esiste in modo, ch'esso non può sussistere; la sua esistenza non è, se non un *momento* della sua forma; la forma implica la sostanza o la materia comune delle sue determinazioni successive.

Il fenomeno ha dunque il suo fondamento in ciò che n' è l' essenza immediata. Questo fondamento è alla sua volta fenomeno, ed il fenomeno parimenti è una continua manifestazione della sostanza per mezzo della forma. In simil modo, nello svilupparsi, l' esistenza diviene una totalità, il mondo fenomenale, il mondo finito riflesso.

Il fenomeno non è una semplice apparenza: esso rinchiude tutto il contenuto della cosa in sè. L'essenza presente nel fenomeno n' è la legge. La *legge* del *fenomeno* è la cosa in sè, ch'è apparsa nella esistenza. La legge ed il suo fenomeno hanno il medesimo contenuto; la forma è identica col contenuto. Ciò che si chiama il mondo intelligibile o ideale è tutto intero nel mondo fenomenale: i due mondi sono identici, benchè siano opposti l' uno all' altro.

Il contenuto non è altra cosa che la forma tornata in contenuto, e la forma non è, se non il contenuto tornato in forma: tal è il rapporto assoluto della forma e del contenuto, del fenomeno e della essenza.

La relazione tra il contenuto e la forma è quella del tutto alle sue parti. Il contenuto è il tutto, e consiste nelle parti, le quali ne sono l'opposto. Le parti sono distinte le une dalle altre; ma esse sono distinte in quanto si riferiscono le une alle altre.

Il loro insieme è il contrario e la negazione della parte.

Il tutto considerato come quello che pone il fenomeno è la *forza ;* il fenomemo, come manifestazione completa della forma, n'è l'apparizione al di fuori. Ciò che apparisce al di fuori è la misura della forza. *L'interiore* e *l'esteriore* sono dunque identici, e le due totalità dell'essenza sono divenute una sola e medesima *esistenza essenziale.* Per la manifestazione al di fuori della forza, l'interno è posto come esistenza. Questa identità dell'interiore e dell'esteriore, della forza e della sua manifestazione; l'unità, divenuta immediata, dell'essenza e della esistenza, è la *realtà.*

La realtà è l'unità dell'essenza e del fenomeno, ossia dell'interiore e dell'esteriore; è la verità dell'uno e dell' altro.

I *momenti* della realtà sono la possibilità e la contingenza.

Il contingente, come realtà immediata, è insieme la possibilità di un altro; questo intanto non è più questa possibilità considerata come astratta, ma come esistente. Così essa diviene *condizione.*

L'esteriore sviluppato come un *cerchio delle determinazioni del possibile* e della realtà, è la possibilità reale in generale. Esso è dippiù la totalità, il contenuto, l'identico, la *cosa* determinata positivamente, ugualmente che la *totalità concreta della forma per sè*, il passaggio immediato dall' interiore all' esteriore. Questo movimento della forma è l'*attività* per la quale la cosa diviene. Quando tutte le condizioni sono riunite, la cosa si realizza necessariamente, ed in quanto essa prima è interiormente o in sè, essa medesima è una delle condizioni richieste. Questa realtà sviluppata per il movimento alternativo dell'esterno e dell'interno, è la *necessità.*

La necessità è in sè *relazione assoluta,* cioè sviluppamento nel quale la relazione della condizione e della cosa riducesi in assoluta identità. Nella forma imme-

diata è questo il rapporto di sostanzialità e di accidentalità. L'identità assoluta di questo rapporto è la sostanza come tale.

La sostanza come potenza assoluta si determina essa medesima negli accidenti, e come tale è distinta da ciò ch' è posto esteriormente. Da ciò risulta il rapporto di causalità.

La sostanza è *causa*, o cosa primitiva, in quanto essa è distinta dagli accidenti e dagli attributi, che presi così sono degli *effetti*. Come gli accidenti rinchiudono ed esprimono tutta la sostanza, essi medesimi sono la sostanza considerata come passiva. La causa è la sostanza attiva, l' effetto la sostanza passiva. Ma la causa non è causa, se non nell'effetto. La causa e l'effetto hanno dunque il medesimo contenuto, e la sostanza è causa di sè medesima, *causa sui*. Da qui la prima definizione dell' Etica di Spinoza.

La causa e l' effetto sono identici, ed essi non sono distinti, se non in quanto la prima pone, ed il secondo è posto; differenza puramente di forma, che si cancella di nuovo in questo che la causa e l'effetto non solo sono causa ed effetto di un altro, ma di sè medesimi. Il carattere delle cose finite consiste dunque in ciò che, in mentre la causa e l' effetto sono realmente identici, le due forme vi si mostrano come separate in modo che la causa è effetto, e l' effetto vicendevolmente è causa. Da qui risulta questo sviluppamento infinito di cose sotto la forma d'una serie indefinita di cause, che si presenta nello stesso tempo come una serie indefinita di effetti.

L' effetto come tale è sostanza passiva; ma come sostanza è pure attivo, e reagisce sopra un' altra sostanza passiva per rispetto a lui, la quale reagisce alla sua volta. La causalità apparisce così come rapporto di azione e di reazione.

In questa serie infinita di azioni e di reazioni svaniscono le differenze, e la moltiplicità delle sostanze. Una sola sostanza si sviluppa come interiore ed esteriore in due serie di attributi, di cui le esistenze sono i modi.

L'azione alternativa e reciproca è il rapporto di causalità nel suo compiuto sviluppo. Questa alternativa pura è la necessità *svelata* o *posta*.

La verità della necessità sta nella libertà, che la suppone, e la rinchiude come distrutta. La verità della sostanza è la nozione, la quale è perciò la verità dell' essere e dell'essenza.

Fin qui si è osservato che il processo o il movimento dialettico nella sfera dell'essere ha avuto la forma di passaggio ad un altro: nella sfera dell'essenza, di riflessione, o di manifestazione in un altro. Nella sfera della nozione lo vedremo come sviluppamento, mercè del quale è *posto* ciò ch'era *in sè*, ovvero in potenza.

La nozione ha tre momenti: la nozione subbiettiva; l'oggetto; e l'idea considerata come subbietto obbietto, o verità assoluta.

La nozione come subbiettiva ha tre momenti, che sono l' universale, il particolare, l' individuale.

L' universale o il generale non è una semplice astrazione, ma ciò ch' è veramente nelle cose. Considerato come avente un contenuto, esso è determinato come genere, o specie, e si dice particolare. Tendendo mediante del particolare alla realtà, è l' individuale. L' individuo è la *totalità* dei tre momenti.

L'universale, il particolare, e l'individuale presi astrattamente sono la medesima cosa della identità, della differenza e del fondamento,

Per l' individualità i tre momenti della nozione sono posti come differenze. Nel determinarsi la nozione si particolarizza, e ciò dà luogo al *giudizio*.

Giudicare è determinare la nozione, è dividerla. Hegel arreca l'etimologia della parola tedesca *Urtheil*, che risponde alla nostra di giudizio, e che, secondo lui, significa divisione primitiva.

La formola astratta del giudizio è questa: l'individuale è il generale, ovvero il soggetto è l' attributo.

Hegel distingue proposizione da giudizio. Nella prima

si esprime uno stato, un' azione particolare, come Cesare nacque a Roma. Nel secondo si sviluppa l' identità ed insieme la distinzione che hanno gl' individui e l' universo.

Le forme di giudicare si riducono a tre, rispondendo ai tre gradi dell'essere, dell'essenza e della nozione.

Il giudizio immediato è il giudizio *esistenziale*, o di *qualità*. Il giudizio di *riflessione* è il secondo. Il giudizio necessario il terzo. Il giudizio ideale il quarto.

Il sillogismo o piuttosto la conclusione è l'unità della nozione del giudizio: è la nozione come l' identità semplice alla quale sono ritornate le differenze di forma del giudizio; ed è il giudizio, in quanto nel medesimo tempo la nozione è posta in realtà, cioè nella differenza delle sue determinazioni. Il sillogismo è il razionale, e tutto ciò ch' è razionale. La conchiusione è la nozione posta come reale, ed ora la definizione dell'assoluto sarà, ch' egli è la conclusione: *tutto è conclusione.*

L'universo è un sillogismo. Tutto è nozione o concetto, e l' esistenza di tutto è la distinzione dei momenti, la nozione sviluppata, particolarizzata, realizzata. La sua natura generale si dà una realtà esteriore pel suo particolareggiamento: essa s'individualizza per la sua riflessione in sè. Ovvero il reale è una cosa individuale, che, per mezzo del particolare, s' innalza al generale, e con esso s' identifica.

In mentre che il giudizio è l' espressione specifica di ciò che v' ha di finito nelle cose, il sillogismo esprime ciò ch' esse hanno di razionale e di eterno: perchè nel sillogismo tre termini sono rapportati l' uno all' altro, dimodochè essi non ne fanno, se non un solo: è la trinità sviluppata della verità. Per la conclusione il giudizio ritorna all' unità della nozione.

Hegel distingue il sillogismo, come avea fatto del giudizio, nel sillogismo di qualità, nel sillogismo di riflessione ed in quello di necessità. Tra queste forme l' ultima soltanto è capace di far tornare la nozione in sè me-

desima, e però di dare l'*obbietto*, e le altre due sono insufficienti. In tutto il processo adunque non si è fatto altro che tornare all'essere, il quale ora non è più l'essere immediato, perchè è posto da un movimento logico; è l'oggetto adeguato alla nozione. Ed insieme la nozione non è più subbiettiva, perchè pel suo intrinseco è divenuta obbiettiva, e si è mostrata come *Idea.*

L'obbiettività ha tre momenti che sono: il *meccanismo*, il *chimismo*, ed il *rapporto teleologico.*

Il meccanismo ha pure tre forme, ed è detto *formale*, *differente* ed *assoluto*. Nel primo l'obbietto è posto come aggregato, senza centralità. Nel secondo ha un centro in sè, ma il suo vero centro è posto al di fuori. Nel terzo si stabilisce il suo vero centro assoluto.

Nel Chimismo gli oggetti sono considerati l'uno per rispetto all'altro. Come nel Meccanismo prevale la considerazione della loro opposizione, qui si considera la capacità che ha ognuno di diventare un altro; appunto come i termini del sillogismo si riscontrano nel termine medio, onde questo lavoro dinamico va detto *neutralità delle opposizioni.*

La terza forma, o il rapporto teleologico, è al solito la verità dei due primi momenti del meccanismo e del chimismo. Il rapporto teleologico, dice Hegel, è quel sillogismo in cui il fine subbiettivo si unisce con l'oggettività esteriore per un mezzo, ch'è l'unità di questi due termini, cioè l'attività finale. Lo sviluppo di questo rapporto si fa per tre gradi, che sono il fine subbiettivo, il fine che si attua, ed il fine realizzato.

Ed eccoci finalmente all'Idea, la quale è la verità del subbietto e dell'obbietto; il vero in sè e per sè; in potenza ed in atto. Il suo contenuto *ideale* è la nozione nelle sue determinazioni; il suo contenuto *reale* è l'espressione che la nozione si dà sotto la forma di esistenza esteriore.

L'Idea è la più alta definizione di Dio: è il punto di vista di Platone e di Schelling.

L' Idea è la verità, perchè la verità è l'accordo con la sua nozione. Essa non consiste nella conformità delle nostre rappresentazioni con le cose; perchè le rappresentazioni conformi non sono, se non giuste; ed ogni realtà, in quanto è vera, è l'*Idea*, e non ha verità, se non per lei. L'individuale, preso in sè, non è adeguato alla sua nozione, ed è per questo ch' esso è *finito*, e che manca di verità: è pure per questo, ch' ei perisce.

L' idea non è più idea di questa o quest' altra cosa, come la nozione non è tale o tal'altra nozione determinata. L' assoluto è l'*Idea* una ed universale, che in quanto ella giudica, o si *divide*, si fa sistema delle idee determinate, che hanno la loro verità e la loro sostanza nella *Idea* una ed assoluta, e vi ritornano. L' Idea non è da prima, che la sostanza una ed universale, ma nella sua verace realtà, nel suo sviluppamento ella è subbietto, *spirito*. Ella è essenzialmente concreta. L' *Idea* può essere concepita come *ragione*, ed è in ciò il significato veramente filosofico di ciò che si chiama così. Ella è un *soggetto-oggetto*, unità dell' ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo; la possibilità che ha in sè la sua realtà; ed infine si può definire ciò che esiste necessariamente; ciò la cui essenza implica l' esistenza.

Michelet dice essere l'Idea il risultato di tutte le categorie precedenti, ov'elleno sono tornate come *momenti*. Come *divenire*, l' Idea è per noi l' unità dell' essere e del nulla; come *infinito*, è l' unità di qualche cosa e del suo *altro;* ella è essenza e fenomeno, forma e materia, interiore ed esteriore, possibilità e realtà, generale e particolare; ed ella è tutto ciò in una identità perfetta.

L' Idea, dice Hegel, è essenzialmente movimento, *processus*, perchè la sua identità non è identità assoluta della nozione, se non in quanto è pure *negatività* assoluta, cioè in quanto è dialettica.

Per questo movimento è alternativamente obbiettiva e subbiettiva: si determina prima come obbiettiva, poi

per la dialettica immanente torna allo stato di subbiettività.

I momenti dell' Idea sono tre. La vita, o l' idea sotto la forma immediata; la conoscenza sotto la forma di differenza, come idea teorica ed idea pratica; e finalmente l'idea assoluta, o l'idea riconosciuta come il primo assoluto, come esistente per sè.

Dopo la Logica che esamina l'Idea in sè Hegel tratta la filosofia della Natura, o dell' Idea fuori di sè. Questa considerata nella sua forma generale presenta la solita tripartizione, ed abbraccia tre parti principali che sono la meccanica, la fisica propriamente detta, e la fisica organica. Nella prima si tratta la generalità astratta, come lo spazio, il moto, la materia ec. Nella seconda l' individualità naturale, ch' è risguardata or generalmente nelle qualità fisiche della materia; or particolarmente nel peso specifico, coesione ec.; or nella totalità, come nel magnetismo, nella luce, nell' elettricità ec. Nella terza si discorre finalmente della vita considerata nell' organismo geologico, nei vegetali, e negli animali.

Nella filosofia dello spirito finalmente si parla dell'Idea tornata in sè. Questa considera lo spirito come soggettivo, come oggettivo, come assoluto.

Si può dire che Hegel mantenga in tutte le parti del suo sistema rigorosamente le forme medesime della sua Logica. Una volta però che siansi bene comprese queste, si può camminare agevolmente nel vasto edificio che presenta il profondo pensatore tedesco. Chi non abbia bene inteso il suo processo, corre rischio di pigliare quella ordinatissima architettura per laberinto, e d' intricarvisi in modo da non poterne riuscire. È stato forse anche troppo per noi l' averlo seguitato dalla lunga nel processo logico, e tuttochè avessimo ristretto i termini della esposizione al puro necessario, pure ci siamo sviati abbastanza dal proposto cammino. Chi avesse vaghezza (e chi non deve averla a dì nostri ?) di acquistar dimestichezza coi pensatori di Germania, e non avesse noti-

zia della loro lingua, ricorra all' ampia esposizione che ne ha fatto il Willm. Non entro qui a discutere se questi valga molto nel giudicare gli autori ch'espone; ma certo vi si trovano quasi con le parole medesime degli originali i ragionati più rilevanti.

Ciò che abbiamo potuto raccogliere dalla compendiata esposizione della Logica, per tornare al nostro, sono due cose, il principio cioè e la dialettica hegeliana. Hegel muove dal concetto puro, dal pensiero considerato fuori ogni limitazione di subbietto e di obbietto; perchè una cosa che non si può pensare, non è, e però il pensiero è tutto. Nella virtualità di questo pensiero s'inchiude una contradizione tra l' essere ed il nulla. Questa contraddizione si vuol manifestare, e dà luogo ad un movimento. In questo movimento la nozione si divide, si dirime in subbietto ed obbietto, e si origina il giudizio. Ma in questa divisione l' idea è uscita fuori di sè, è diventata un *altro*, però deve tornare in sè. La conchiusione riunisce la divisione operata dal giudizio, e ripristina l' unità come totalità. Di che avviene che il giudizio contenga l' elemento negativo del processo logico, e la conclusione n' esprima il positivo. La verità dei due momenti primi si trova sempre nel terzo; ma questo terzo tornando primo anche esso si svolge in altri due momenti, che contengono un' altra volta una negazione, ed un' affermazione. Così si ricomincia sempre da capo, finchè dall' astrattissima ed indeterminata nozione non si arrivi all' Idea assoluta riconosciuta come spirito, e posta per sè. Tal' è la Dialettica hegeliana, ch'è stata or levata a cielo, or dispregiata, e che noi, non partecipando nè all' entusiasmo degli ammiratori, nè al dileggio dei contradittori, diremo un monumento dei più grandiosi che abbia alzato lo intelletto umano nel corso dei secoli in che si è affaticato per edificare la scienza. Spesso anzi siam venuti pensando che se all' ingegno nostro fosse stato consentito di creare il mondo, invece di doverlo spiegare così come si trova fatto, niuno meglio

dell' Hegel lo avrebbe saputo recare in atto, ed assegnarne le leggi. Egli però ha lavorato sopra base mal ferma, e l' industria dell'architetto non ha potuto assicurarle la stabilità ch' essa non aveva. Ma di ciò tra poco.

Il sistema di Hegel non è solo una scienza, è una storia ed un mondo. Ad ogni momento dello sviluppo dell' Idea risponde un sistema di filosofia, ed una produzione della natura. L' Idea viaggia coi suoi contemplatori, ed il loro simultaneo cammino crea la storia ed il mondo. Richiamatevi di fatti a mente ciò che abbiam detto fin qui, cominciando dall' Uno di Parmenide sino all' Identità di Schelling, e vi accorgerete che tutto si trova nel processo hegeliano; non accozzato, nè imbastito come il panno tirio di cui parla Orazio, ma sì maestrevolmente ingranato, che si può dire nato spontaneo nella mente dello scrittore. L' Idea astrattissima rassomiglia molto all'Uno di Parmenide; il suo divenire al flusso di Eraclito; la sua triade si trova negli Alessandrini; e poi l'alterità opposta all' unità nel Cusano; i tre intelletti, dei quali uno è, l'altro fa, l'altro è fatto, in Giordano Bruno; la sostanza, gli attributi ed i modi in Spinoza; l'infinito, il finito e la loro identità in Schelling. Hegel assomma tutti, dà luoghi a tutti, assimila tutti; nel suo sistema, dice Gioberti, sono rinchiusi gli errori di tutt'i secoli. Ed ei si vuol notare, che dopo gli Alessandrini tutt' i panteisti si fecero quasi una religione di tripartire i momenti del loro sistema. O io m' inganno però, o il processo della Trinità cristiana valse loro di modello, sebbene spesso vi s' intravede così travisato, che i caratteri fondamentali dell' originale scompaiono del tutto. I Panteisti cercano sempre il *medium* conciliatore delle contraddizioni, e dei contrari, e in questa ricerca si rassomigliano tutti. Ora la prima armonia è quella ch' è intrinseca all'infinito, quella che i Panteisti trasportarono negli ordini del finito, e però tortamente svisarono.

Il sistema dell' Hegel vuol esser considerato nel prin-

cipio e nel metodo. Noi però faremo qualche osservazione su la nozione, e sul divenire. E prima la nozione è la identità dell' essere e del nulla; ma il nulla è l' esclusione dei limiti, dunque il suo principio si riduce a muovere dall' infinito. Ora se l' infinito è considerato come indeterminato, è un astratto e però non può essere primo; se poi si considera come il vero infinito, egli dev'essere determinato in sè, dev' essere personale. L' infinito come indeterminato fu dagli antichi medesimi escluso da Dio, perchè indeterminazione suona imperfezione. Senofane difatti disse che Dio non era nè finito nè infinito; pigliando l' infinito come indeterminato. Platone, intendendo per finito il determinato, chiamò Dio finito. Hegel non cogliendo il vero infinito, e scambiandolo con l' indeterminato, muove da principio malfermo. Da qui proviene ch' egli, come tutti i panteisti, è sforzato di ammettere il finito come contenuto in questo infinito, il quale altrimenti non avrebbe capacità di produrlo. Difatti l'infinito può contenere il finito o finitamente, come un aggregato contiene le parti di cui si compone, o infinitamente come efficienza prima ed universale. Ma un aggregato è un numero, ed il numero non può mai essere l' infinito. L' aggregato inoltre è inorganico, però Stahl distinguendo l' aggregato dal sistema, e dichiarando la persona essere il sistema più compiuto, la unità più intima, obbiettava ad Hegel l' insufficienza della identità. Il terzo momento hegeliano secondo questo pensatore non è un terzo, perchè è la somma dei due precedenti. Questo difetto nell' ultimo momento procede dal difetto nel principio, il quale come testè abbiamo notato non è un solo, ma è due, cioè essere e nulla. L' infinito appunto perchè non può avere determinazioni estrinseche, dev' essere compiuto in sè, dee avere principio, mezzo e fine proprio; in una parola dev' essere un sistema, dee avere un' unità personale.

Il divenire inoltre allora soltanto è concepibile quando ci sia una causa che lo renda possibile; però nella

creazione come azione di Dio, io vedo che le creature diventano; ma se guardo il divenire come rampollante dal nulla, io non l'intendo più. Gioberti nota che Hegel invece di muovere dalle categorie di causa e di effetto, muove dalla potenza e dall'atto. La causa è più dell'effetto, ma la potenza è meno dell'atto; però la prima contiene l'effetto, ma la potenza non può contenere l'atto, della quale esso è anzi il compimento. Se mi si accordasse di ricorrere ad un'argomentazione involta in frasi scolastiche, io ricorderei come fondamento dell'osservazione giobertiana una distinzione di san Tommaso. Il quale dice che la potenza per rispetto alle cose create, o *secundum quid*, va innanzi all'atto, in quanto che ci è una causa capace di recarla in atto; ma che riscontrando lo potenza e l'atto senza nessuna relazione, cioè *simpliciter*, è l'atto che precede la potenza. Credo che nella precedenza dell'atto su la potenza stia appunto il fondamento della filosofia italiana, come per contrario nella precedenza della potenza su l'atto stia tutta la filosofia germanica. Onde se all'essere astratto e potenziale dell'Hegel si sostituisce il vero e concreto essere; se all'indefinito si contrappone l'infinito, ed al divenire la causalità, noi avremo la formola cattolica, e scientifica: L'Ente crea le esistenze, ch'è appunto la formola ideale del Gioberti, o meglio è l'antichissima e semplicissima proposizione con cui cominciano i libri santi: Nel principio Iddio creò il cielo e la terra.

La dialettica giobertiana adunque distingue un'operazione intima con cui l'infinito determina sè stesso, come venne rivelata nella Chiesa, e razionalmente adombrata dai Padri; ed un'altra operazione estrinseca con cui Iddio attua il mondo, il quale in quanto è contenuto in Dio è infinito, perchè è Dio stesso; ed in quanto è fuori di lui è essenzialmente limitato. Questa limitazione però di realtà si trova congiunta con una potenza infinita, in quanto che non può mai adeguare l'infinito attuale, cioè Dio. L'infinito ed il finito si uniscono dun-

que nella relazione di causalità, o nell' infinito potenziale, che tramezza tra l'infinito attuale, ed il finito. Sopra questo infinito potenziale si fonda il cronotopo, il quale è la sintesi del discreto e del continuo, ossia della causalità finita e della infinita. E queste due azioni comunque si trovino intrecciate insieme rimangono sempre distinte l'una dall'altra; e mentre la causalità finita cammina e progredisce, l'altra permane nella sua stabilità, ch'è infinita quiete e però anche moto infinito. Il finito viaggia verso una meta infinita, ma la meta sta salda, e l' accostamento di quello non può mai attingere la sua inarrivabile permanenza. La dialettica hegeliana risguarda adunque il movimento del finito, il quale sta veramente tra l'essere ed il nulla (1); ma essa non esce fuori di questa regione, e l' infinito l'è sempre straniero. Un infinito che può e deve mutarsi non è tale, se non di nome, e tutti gli sforzi dell'ingegno non valgono a farlo mutar di natura. La dialettica giobertiana accorda il moto e la quiete, il progresso e la perfezione, il finito e l'infinito. Il moto tende verso la quiete, ma esso n' è sempre distinto, l' adegua solo nella potenza infinita, cioè in Dio; così pure il progresso verso la perfezione; il finito verso l'infinito; il tempo verso l' evo; l'evo verso l'eternità (2).

Il mondo considerato dunque potenzialmente è infinito, e Bruno, e tutt'i panteisti con lui, confusero il mondo attuale col potenziale. Il mondo, diceva il Cusano, è un Dio contratto, perchè ogni partecipazione inchiude l' alterità, o la negazione. La vera dialettica accorda l'infinito potenziale con l'attuale limitazione, e fa il mondo perfettibile all' infinito, ma non già infinito attualmente; Hegel ammettendo l' infinità attuale esclu-

(1) Inter Deum et nihil, coniectamus omnem cadere creaturam. *Nic. De Cusa, De Coniuctur. lib. I, Cap. XI.*

(2) Tempus ad aevum ita pergit, cui numquam, quamvis accesserit continue, poterit adaequari. *Nic. De Cusa, De Coniectur. lib I, Cap.XI.*

de però la perfettibilità, e la palingenesia , restringendo tutto nel presente.

La scienza nostra finalmente in quanto riflette in sè l'opera della creazione non produce, non crea ella medesima, ma rifà interiormente e subbiettivamente la obbiettiva armonia. Essa dee cominciare da un concreto primitivo, perchè altrimenti non potrebbe più arrivarvi, essendo destituita di creativa efficienza. Dio solo può cominciare dall'astratto, perchè ha virtù di renderlo concreto. La Logica nostra e la Cosmologia sono sorelle nate ad un parto dalla Ctisologia, ma non sono già la medesima cosa, e non si possono scambiare l'una con l'altra.

CONCLUSIONE

SU LE CONDIZIONI ATTUALI DELLA FILOSOFIA IN ITALIA

Un lavoro il quale non procacciasse, o almeno non si sforzasse di procacciare un'utilità qualsiasi, e di avvantaggiare più che potesse la scienza intorno a cui si travaglia, sarebbe un fuordopera; e noi abbiam tante cose inutili, ch'ei non vale il pregio di accrescerle a dismisura. Qual è stato dunque il mio intendimento nello esporre il sistema di Giordano Bruno con tutte le commessure ch'esso avea col passato, con tutte le conseguenze onde si mostrò gravido per l'avvenire? Lo dirò in poche parole. Il Bruno fu il primo che innanzi di Spinoza medesimo avesse ridotto il panteismo in una forma sistematica, ed ora il panteismo preoccupando moltissimi ingegni d'Italia, ho stimato cosa proficua il risalire alla sua prima origine nella moderna filosofia. Il panteismo difatti si può dire il sistema in cui s'imbatte lo spirito umano nell'uscire di un evo mezzano; perocchè esso è mistura e confusione di tutti gli elementi che compongono il mondo, la scienza, e la storia. E se si è rinnovato a dì nostri, non è senza grave significato. Anche noi versiamo nell'uscita di un evo mezzano, e la confusione dello Stato e della Chiesa non si è organata per modo, ch'essi possano dirsi distinti e connessi, secondochè richiede la loro natura, e l'organismo di ogni vera armonia. Questa condizione sofistica della vita civile si riflette nella scienza, ed il panteismo sorgente di ogni sofistica viene subito fuori, e vizia la vita dell'intelletto, o il pensiero. L'Italia si trova ora divisa in tre parti, quanto alla scienza. Chè alcuni tengono per Rosmini, alcuni altri per Hegel, e molti finalmente per Gio-

berti. Tra queste tre frazioni della scuola filosofica si può affermare però che una scuola vera, universale, nazionale non ci sia. Imperocchè Rosmini non esaurisce tutta la filosofia, ristretto come si trova tra le angustie ideali, onde invano s' ingegna di svincolarsi. Hegel esaurisce la scienza, ma trasformandola, ed indiandola, o anzi facendo scendere la scienza divina alla scarsa levatura della umana. Gioberti accenna la via, pone innanzi agli occhi il disegno, ma per l' immatura morte nè colorito abbastanza, e nemmeno da ogni parte abbozzato. Chi venne dopo di loro, contento di seguitare qualcheduno di questi tre grandi, ha chiarito qualche particella secondaria della scienza, ma non ne ha nè ampliato i limiti, nè adombrato bene quel ch' era stato delineato. Una scuola italiana non ci è. Parlo con la schiettezza con la quale penso, nè per piaggiare scioccamente gli individui m' indurrei giammai a tradire la mia intima convinzione, e i destini avvenire della mia patria. Guardando da Torino a Calabria, chieggo qual lavoro si è dato fuori degno del nome italiano dopo la *Protologia* ed il *Nuovo Saggio?* Che si dovrebbe fare, perchè una scuola attecchisse in Italia? Come ravvivare gli spiriti egri ed infiacchiti? Ecco brevemente quel che me ne pare.

Finchè l' imitazione forestiera, e la smania d' intedescare la filosofia durerà nella nostra penisola, potremo avere delle pallide copie, ma non mai dei pensatori originali e profondi. Sia quanto si vuole grande l' ingegno, sarà come la semenza gittata in terreno infecondo. L'Italia ebbe il panteismo a tempi di Giordano Bruno; ma ora i tempi sono mutati; però il voler tener dietro alla Germania, ch' è ancora nel suo medio evo, non mi sembra partito da seguitare. Il dissidio che divide oggidì lo Stato dalla Chiesa è passeggero, e la lotta non può portare mutazione di principii, come taluno va sognando. L'Italia è, e vuole, e deve rimanere cattolica; e noi tutti facciamo voti che in Roma l' odierno conflitto fini-

sca con un inno, che il Pontefice rinsavito scioglierà quandochesia dal Vaticano, benedicendo di cuore al trionfante Re d' Italia. La Provvidenza non è mai tanto misteriosa, se non quando ella permetta che qualche lotta avvenga; e i suoi lauri non sono riservati, se non dopo il giorno della battaglia. L'*oportet haereses esse* dell'Apostolo ha un significato profondo e terribile. Mi ricorda sempre di quel che notò il più profondo dei nostri storici a proposito di una nostra momentanea disfatta: « Il martirio di Carlo Alberto, ei disse, ha sancito il domma della monarchia in Italia. Iddio è grande, e sa meglio di noi apparecchiare i destini nostri. Se invece del martirio, Carlo Alberto avesse ottenuta la vittoria, quella sanzione della monarchia nei secoli futuri italiani sarebbe stata men forte d' assai (1) ». Così io ho ferma fiducia che Iddio per farne apprezzar meglio il glorioso avvenire che apparecchia alle nazioni ed alla Chiesa, permette che questo sia preceduto dagli amari giorni del dolore. Stolto chi si perde di animo, più stolto ancora chi avvisa che le une o l'altra debba venir meno. Solo le menti anguste non sanno cogliere la necessaria e sospirata armonia. Le nazioni sono le varietà specifiche, e la Chiesa è il genere umano innalzato ad una potenza infinita; ed esse si puntellano l' una con l' altra, perchè alla Chiesa, come unità del genere, non si va senza che si ricompongano le nazioni; e queste alla lor volta non avrebbero finalità fuori della Chiesa. I destini d' Italia e della Chiesa sono indissolubilmente legati dentro il mio pensiero, e nella mia fede, come l'apparir dell' alba ed il giganteggiar del sole nelle vie sterminate del firmamento. I sintomi di cui siamo spettatori sono i dolori del parto; ed una nuova civiltà, prole rigogliosa e robusta, affatica i fianchi della giovine Europa, e tantosto eromperà a ripigliare con lena infaticata l'attraversato cammino.

La filosofia germanica, com' è vagheggiata da alcuni,

(1) Cesare Balbo, Della Monarchia rappresentativa in Italia, Cap. VII.

(non dico da tutti, perchè ve n' ha di molti che in buona fede l' accettano) segnerebbe l' ultimo giorno della rivelazione, e del sovrannaturale, dei dommi e della morale, che da tanti secoli sono stati la credenza, e la vita dei nostri padri. Questa, e lo dico con alto sdegno che non si riferisce agli uomini, ma alle dottrine, non è il nostro bisogno; e soggiungo anzi, è nostra grave calamità. Che sarebbe d' Italia, se Vangelo e scienza divenissero ad un tempo il *Razionalismo del popolo* di Ausonio Franchi? Che ci potremmo promettere da giovani, ai quali si dà ad intendere come fola e preoccupazione fanciullesca tutto quanto si è adorato per più santo, si è creduto per più buono, si è pensato per più vero? Sopra qual altro fondamento puntellare lo Stato vacillante? Accorreranno a difendere la patria quegli uomini che non credono alla comune origine, ed al comune destino dei popoli? Lascio gli errori e la leggerezza di siffatti pronunziati, e guardo soltanto alle loro conseguenze esiziali. Nè di questo voglio accagionare l' autore; l' ho detto e lo ripeto: mi preme delle dottrine, e non degli uomini. Pronto e volenteroso come sono ad immolare tutto alla mia patria, e però ai miei concittadini, io non potrei far loro il sacrificio delle mie opinioni. Ho detto anche poi pensatamente di non volerne incolpare l' autore, in quanto ch' egli non ha fatto altro, che correre con diritta logica ai corollari inchiusi nei principii che trovò nella scienza dei suoi tempi. Gli Eleati furono i progenitori dei Sofisti, Cartesio produsse Pietro Bayle, e la filosofia Germanica si è conchiusa in Italia con Ausonio Franchi. Che cosa avesse prodotto in Germania, può vedersi compendiato in quei versi di Goethe, nei quali fa parlare il dottor Fausto, che dopo lunghi studî esclamava:

« Ma fuggita è la gioia, e non so come
Trovar cosa che vaglia e apprender cosa
Che gli uomini migliori e li converta (1) ».

(1) Fausto, Tragedia di W. Goethe, Trad. dall'egregio Federico Persico.

Or domando io qual cosa approdasse al genere umano una scienza siffatta? Che rileva all' uomo il sapere, se dopo ei non se ne sente migliorato gran fatto? Tanto pure tornava il rimanere salvatico ed ignorante. Gioberti estendeva la influenza della filosofia germanica su le vicende politiche di quella sminuzzata nazione; ed il raro acume di quel nostro statista, sarebbe sufficiente a farcene guardare eziandio come da ostacolo al nostro nazionale miglioramento, ma io non voglio entrare in quest' altra discussione (1). Ho però per fermo che l'ammissione di quella filosofia in Italia pervertisca l' avviamento della nostra, e renda, se non impossibile, assai difficile certo la diffusione di una scuola nostrale.

Dovendo scegliere ora tra i nostri un principio, un uomo, un simbolo che raggruppi e stringa in uno i pensatori italiani, quale si dovrebbe porre innanzi? La filosofia rosminiana è vacua di ogni operosità; è una filosofia dimezzata e monca, perchè il forte ingegno del Rosmini volle ei medesimo impastoiarsi dentro un circolo, che si descrisse attorno come quel Popilio romano. Ella non può produrre però una scuola, quando questa si volesse intendere come un organismo vivente. Imperocchè il concetto della scuola inchiude quello della vita civile, e delle credenze religiose; onde perfettissima fra tutte quelle dell' antichità vuolsi reputare la pitagorica, la quale era ad un tempo un culto, una repubblica, un cenobio, un liceo, una scuola ed un'accademia. La filosofia del Rosmini all' incontro non discende mai tra la polvere della vita, e si sta spettatrice inerte come la Rachele dell' Alighieri. Essa, diceva Gioberti, è paralitica; però noi vediamo che con tutta la diligenza e la tenerezza dei suoi cultori nè si è allargata, nè si è radicata nella penisola. Ma dunque, si dirà, si accolga il buono di tutte le scuole, e si faccia prova d' introdurre una cotal maniera di eccletismo, ove Hegelia-

(1) Riscontri il lettore il Rinnovamento civile d' Italia, Vol I, cap. 7.

ni, Rosminiani, Giobertiani trovino tutti il loro luogo. Nemmeno questo riuscirà, dico io. E senza ricorrere ad induzioni inutili, mi contenterò di addurre in mezzo il tentativo del Mamiani fallito, giusto per aver fatto dell' Accademia della filosofia civile di Genova più un aggregato, che un sistema. Adunque a fondare una scuola nazionale, la quale si possa spandere per tutta la penisola, si richiede una filosofia conforme alla nostra indole ed alle nostre tradizioni, non accattata dagli stranieri, non infetta di miscredenza. Ci vuole inoltre una sola filosofia, e non già un'accozzaglia, ed una intarsiatura fatta alla foggia dell' eccletismo francese. Ci vuole finalmente una filosofia operosa che avvezzi gl'intelletti a profonde speculazioni, ed il cuore a nobili voti.

In Napoli questo bisogno fu divinato ed il nome di Vincenzo Gioberti si pronunziò come simbolo di unione scientifica. In Napoli ove la filosofia italiana nacque e crebbe e fiorì, ella è destinata a risorgere. Pongano mano gli egregi uomini che intendono al culto del vero a rinfocolare l' ardore intiepidito nei petti dei nostri giovani, e non andrà guari che nella patria di Giambattista Vico l' Europa riverirà di nuova la risorta sapienza italica. Giovanetto ancora sognava che il nome di Vincenzo Gioberti suonerebbe terribile sui campi di battaglia, e venerando tra le arcate della Università. Quel mio sogno giovanile si è avverato in gran parte, e la indipendenza e l' unità della mia patria propugnata da quel grande statista è presso a compiersi; mi sarebbe ora assai dolce il vedere una scuola, ed un' accademia iniziarsi, diffondersi, giganteggiare in quel nome sì caro ad ogni italiano, con quella formola che assomma la scienza e la fede dei nostri padri. Da esse soltanto noi potremo sperare giovani, compagni di quelli che combatterono a Curtatona e cacciarono gli Austriaci da Varese e da Como.

FINE

INDICE